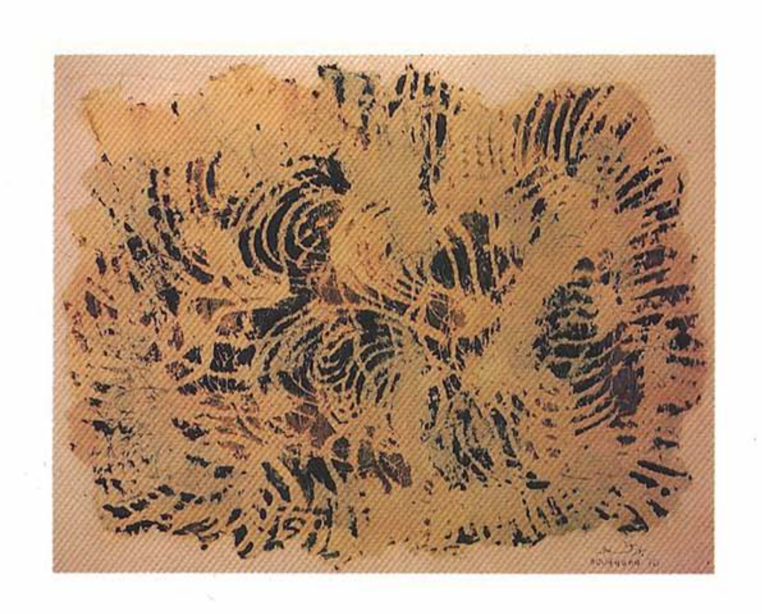
MOHAMED BOUGHALI

LA REPRESENTATION DE L'ESPACE CHEZ LE MAROCAIN ILLETTRE

Préface par Germaine TILLION



AFRIQUE ORIENT

MOHAMED BOUGHALI

LA REPRESENTATION DE L'ESPACE CHEZ LE MAROCAIN ILLETTRE

Préface par Germaine TILLION



AFRIQUE ORIENT

1e Editions Anthropos-1974

Dépôt légal n° 833 \ 88

A Germaine Tillion dont l'amitié pour l'Afrique n'a jamais connu d'éclipse.

PREFACE

Les termes scientifiques sont comme les valeurs boursières, sujets à des extensions, à des étirements, ou au contraire à des amputations. Sensibles comme une monnaie, ils se dévaluent parfois brusquement ou, inversement, se mettent à « flotter » :

Toutes ces mésaventures sont advenues aux termes folklore *et* ethnographie, *deux mots qui existent depuis un siècle et demi à peine. Bien jeunes encore, ils ont pourtant un passé, et il n'est pas possible de maîtriser toutes leurs significations en faisant abstraction de leurs avatars. En l'occurrence ils tiennent non pas exactement à l'histoire de notre espèce, mais à l'histoire de la façon dont elle se l'est imaginée.*

Le premier, le mot folklore, *forgé en Angleterre, a désigné d'abord des chercheurs qui, « faisant de l'ethnographie sans le savoir », étudiaient « ethnographiquement » leur pays ; un peu plus tard il servit souvent à nommer les esprits curieux qu'on appelait « érudits de province », du temps où la province existait encore... Quant au mot* ethnographe, *il appartenait alors exclusivement aux voyageurs qui ramassaient du* folklore *dans les pays lointains.*

Certes, le casanier qui choisissait de voyager autour de son jardin, différait psychologiquement du nostalgique amateur d'exotisme qui s'en allait explorer des forêts supposées vierges. Tous deux

cependant avaient un intérêt commun, celui d'attribuer des identités à leurs trouvailles, ou tout au moins des noms, ce qui reste la meilleure façon de s'en débarrasser. Chez les folkloristes et chez les ethnographes, on se mit donc à nommer et à ranger éperdument, et l'on s'aperçut alors qu'on pouvait rencontrer des plantes sauvages dans les jardins ratissés des folkloristes, tandis que la terra incognita *réservée aux ethnographes offrait parfois la surprise inverse ; on s'aperçut aussi que les règles d'observation qu'on applique aux voisins peuvent, avec profit, être employées pour s'observer soi-même. Mais il avait d'abord fallu penser à se regarder.*

De fait, au-delà des mots, il y a l'objet qu'ils désignent ; en l'occurrence, c'était l'étude de l'Homme par l'homme. *Or elle est sans doute aussi ancienne que l'Homme lui-même, voire un peu plus – car les animaux supérieurs pratiquent quelque chose qui ressemble fort à la « politique » et à la « diplomatie » (activités qui sont, en quelque sorte, des écoles techniques de l'altérité) ; nos ancêtres les plus lointains les ont assurément pratiquées l'une et l'autre de façon intensive et préférentielle – c'est du moins la conclusion qu'on peut déduire à la fois des institutions et des aptitudes qu'ils léguèrent à l'ensemble de leurs descendants.*

Bref, tous les hommes ne sont pas identiques – et voilà un bon sujet de réflexion pour chacun d'eux. On est un peu plus grand par ici, un peu plus brun par là, on ne raconte pas exactement les mêmes histoires, on ne mange pas les mêmes choses et on les prépare différemment, on parle des langues que le voisin appelle « jargon », et l'un croit

vrai ce que l'autre juge faux, l'autre trouve poli ce que le premier estime grossier, etc... Ces petites variantes frappaient davantage les premiers voyageurs que les profondes parentés sous-jacentes, et elles furent très tôt un objet privilégié de description. Hérodote, cinq siècles avant J. C., est le premier ethnologue (connu) du monde méditerranéen ; Tacite, cinq siècles plus tard, fut celui de la Germanie. Leurs œuvres furent alors classées par leurs contemporains dans la « géographie » ou dans l'« histoire », de même que les récits des innombrables commerçants, explorateurs, conquérants, missionnaires – musulmans ou chrétiens – qui s'efforcèrent au Moyen-Age de décrire les peuples qu'ils visitaient. Il fallut attendre le siècle qui a précédé celui où nous vivons pour que les hommes de science, en comparant les différentes variétés de civilisations afin de les répartir dans les tiroirs scientifiques dont ils disposaient s'aperçussent que le tiroir histoire *et le tiroir* géographie *étaient trop pleins pour leurs rangements.*

Pendant ce temps, à d'autres étages, d'autres bataillons de chercheurs, tirailleurs dispersés, enquêtaient et classaient. Les archéologues œuvraient à proximité des préhistoriens ; les linguistes, philosophes, grammairiens, restaient un peu à l'écart, les historiens et les géographes également ; les antropologues avaient leurs assises dans le voisinage des professeurs d'anatomie, c'est-à-dire des médecins ; quant aux folkloristes tout seuls, au grenier, ils rêvaient avec les poètes. Ainsi de suite, jusqu'aux sociologues qui eux, travaillèrent d'emblée au rez-de-chaussée, au niveau des bagarres et des barri-

cades... C'est dans le cours de cette phase que les folkloristes, se sentant par trop dévalués, demandèrent à s'appeler ethnographes, *tandis que ceux-ci, dévalués à leur tour, se précipitaient les uns dans la* sociologie *(pour ne pas dire la politique) et les autres dans le* structuralisme.

*
* *

Et pourtant...

*Freud disait qu'il n'est pas possible de se psychanalyser soi-même, pas plus qu'il n'est possible de se regarder de profil dans un miroir à une seule face. J'en dirais autant de cette connaissance d'un peuple par lui-même que j'appellerais volontiers « socianalyse ». Elle exclut en effet l'isolement car on ne s'ethnographie pas soi-même, tout simplement parce qu'*on ne se voit pas *sans un miroir, et ce miroir c'est essentiellement, nécessairement, la connaissance d'une société* étrangère, *d'une société* différente. *Ce qui explique qu'il ait fallu tant d'années d'observations décousues, souvent interprétées de manière absurde, pour que ces observations s'organisent et deviennent des sciences, les « sciences de l'homme », et que nous puissions disposer enfin de ce jeu de miroirs qui permet à chaque peuple de s'observer, de se voir, de « se réfléchir » – en prenant ce mot dans tous ses sens.*

C'est à une « réflexion » de cette sorte que Mohamed Boughali, philosophe et ethnographe marocain, convie son lecteur.

Germaine TILLION

INTRODUCTION

L'ethnologie marocaine ainsi que la psychologie sociale ont si souvent été utilisées par des auteurs tendancieux pour justifier des thèses douteuses, ou franchement indéfendables, qu'il devient presque courageux pour un marocain de s'y consacrer. En effet, ayant connu une attention particulière à la suite de la colonisation, elles en ont pris, aux yeux de beaucoup, un statut fort ambigu, recelant à la fois des préjugés de toutes sortes et visant des buts douteux. C'est pour cela que l'héritier direct de la société et de la tradition marocaine se trouve dans une situation peu confortable et risque même de se faire prendre pour un censeur « réactionnaire » par ceux de sa génération, ou en tout cas pour ce qu'on appelle « un vendeur de mèche ».

Pour notre part, nous acceptons volontiers n'importe quelle étiquette de ce goût parce que nous restons persuadé que malgré les abus coloniaux que l'ethnographie et la psychologie sociale marocaine ont connus, elles peuvent encore être des voies royales pour récupérer nos vestiges dynamiques afin de tenter de mieux les pénétrer. Nous sommes convaincus que pour imprimer à une discipline

critique, et forcément corrosive, comme l'ethnographie, une nouvelle sève, il est nécessaire d'en assumer l'histoire, les erreurs et même les abus afin de les redresser. Pour un marocain, s'y consacrer, c'est obligatoirement renverser les perspectives habituelles et tacitement reconnues. C'est pour lui la meilleure attitude sociologique à prendre. Et si aux yeux de Kluckholm, l'ethnographie « est souvent le plus court chemin pour rentrer chez soi », elle doit être pour nous le moyen le plus direct pour nous retrouver et revendiquer l'image authentique de notre peuple en la décrassant des théories des imaginations étrangères tendancieuses. Si elle a été utilisée, un peu partout en Afrique du Nord, comme un cheval de bataille et un bouclier derrière lequel elles s'adonnent à des délectations morbides pour savourer un confort intellectuel illusoire, les entreprises louables de Germaine Tillon, de Jacques Berque et de Pierre Bourdieu, pour ne citer que les plus proches, restent pour nous un encouragement et une réelle assurance.

Ici, nous nous permettons une rapide mise au point méthodologique que nous voulons comme une mise en garde contre beaucoup de travaux qui ont été entrepris sur des populations dites « sans écriture », pour reprendre une formule qui a été à l'origine d'un nombre considérable d'abus et de dégâts en ethnologie. Les auteurs rendent le laconisme des faits réels plus bavards et n'hésitent guère à les tirer dans le sens qu'ils veulent bien leur faire prendre. La simplicité des données vécues ne les satisfait qu'une fois qu'ils les ont copieusement lestées, soit de leurs propres préjugés, soit de significations étranges et souvent étrangères. Parfois, cédant inconsciemment à une tentation théorique simplificatrice, ils réduisent, peut-être en toute

bonne foi, la spécificité des faits sociaux vécus à des schémas prémédités ou déjà tracés (1).

Pour notre part, si nous avons ouvert cette petite parenthèse méthodologique, c'est pour mieux préciser notre intention dans le présent travail au sujet de la question précise qui nous occupe. Nous ne voulons aucunement déposséder les hommes sur qui nous enquêtons, du patrimoine socio-culturel qui constitue la trame dynamique de leur vie quotidienne. Nous refusons ouvertement toute velléité de réduire leurs croyances ou pratiques à des schémas théoriques apparemment séduisants. La complexité labyrinthique des réalités a autrement plus de force que toutes les théories réductrices ou totalitaires réunies. Chaque fois que nous ferons appel à un schéma connu, ou à une méthode déjà pratiquée ailleurs, c'est uniquement afin de prétendre à un supplément de clarté. Autrement dit, si nous proposons des origines possibles aux croyances et aux représentations de l'espace chez les marocains illettrés, c'est dans l'espoir d'ouvrir de nouvelles perspectives d'approche, sans prétention totalisante aucune.

Les méandres de ces considérations nous amènent à nous poser une question très précise : pourquoi, au fond, avons-nous choisi le sujet que nous nous sommes proposé de traiter dans la présente contribution ? Notre choix n'est pas innocent de présupposés méthodologiques. En nous y attaquant, nous avons à la fois l'espoir et la conviction d'arriver à entrevoir quelques-unes des données fondamentales de la mentalité marocaine traditionnelle

(1) Pour plus de précisions, nous nous permettons de renvoyer à notre article *Nouveaux Ethnographes et Vieille Ethnographie* paru dans la revue « Lamalif », N. 51, Novembre 1971, Casablanca.

par un biais que nous croyons privilégié. En effet, à travers la représentation multidimensionnelle des espaces domestique, urbain et mondial chez le marocain illettré, nous découvrons progressivement les valeurs opérantes qui s'y rattachent, ou même qui la conditionnent. Aucun homme ne se situe et ne se représente dans son univers sans mobiliser, plus ou moins manifestement, des techniques, des croyances et des valeurs. Toute représentation puise ses données et son organisation, même sommaire, dans des registres dynamiques particuliers, parfois insoupçonnés. Comme nous le montrerons au cours des différentes articulations du présent travail, un illettré n'est ni un « sauvage » ni un « primitif », ni un homme élémentaire. Si nous avons maintenu dans notre titre le mot « illettré », c'est pour signifier, une fois de plus, que l'A.B.C. de la culture et de la civilisation humaine ne passe pas obligatoirement par la connaissance d'une écriture quelconque. Dans les sociétés dites traditionnelles, certains groupes adoptent une voie toute autre pour traduire leurs valeurs, leurs ambitions, bref, leur conception du monde. L'un de nos desseins, ici, est de démystifier un peu le côté totalitaire de l'écriture, ainsi qu'un certain culturo-centrisme (qu'on nous passe le néologisme) qui s'y greffe, et de rappeler que chaque groupe humain crée et adopte son propre alphabet, plus ou moins hiéroglyphe, pour manifester ses contenus culturels (2). Or, si nous avons encore une utilité à espérer de l'ethnographie, ce sera de nous révéler modestement le langage originel

(2) C'est aussi pour cette raison que nous avons préféré utiliser le terme « illettré » et l'appliquer indistinctement à ceux que réunit l'analphabétisme sous sa coupe, tels les ruraux, les artisans, les ouvriers, etc...

irréductible de nos semblables tel qu'il se dégage de leur *weltanschauung*. Une telle entreprise ne peut être féconde et éclairante que dans la mesure où elle renonce fermement aux tendances hâtivement réductrices ou totalisantes (souvent totalitaires), et lorsqu'elle aura liquidé sans appel les préjugés obnubilants.

Nous avons été à l'écoute de la mentalité traditionnelle marocaine pendant plusieurs années afin de recueillir ses messages, de nous imbiber de ses procédés de compréhension, d'appréhension, et de pénétrer le sens de ses valeurs souterraines. C'est dans cette intention que nous avons multiplié les itinéraires d'approche, convaincu que la vérité se trouve à la croisée des chemins. C'est aussi pour cette raison que nous avons mobilisé tous les moyens d'investigation dont nous ont enrichi la sociologie, l'ethnologie, la psychologie sociale, la psychanalyse et l'histoire. Nous n'avons pas suivi en cela Lévi-Strauss lorsqu'il affirme, quelque part, que malgré le secours que de telles disciplines peuvent rendre ou apporter au chercheur, elles restent des activités « périphériques ». Comme il est aisé de le deviner, cette affirmation émane du chercheur structuraliste qui espère, par d'autres biais et contenus méthodologiques, saisir les structures dynamiques des réalités humaines. Elle doit probablement dater des débuts fougueux du structuralisme, c'est-à-dire à une date où il n'était sans doute pas encore conscient de ses propres limites. Or, dans la mesure où nous ne travaillons pas dans la même perspective, une telle idée ne nous entrave guère. De toutes façons, l'acceptation ou le refus de la méthode structuraliste ne doivent plus être une affaire de simple obédience, mais l'aboutissement d'une mûre réflexion – entreprise qui dépasse le cadre de notre

propos. Nous ne voulons aucunement l'intégrer dans une quelconque polémique idéologique ou méthodologique. Nous la voulons délibérément syncrétique. Dans ce sens, nous avons complété notre tentative de compréhension des sources dynamiques et responsables de la représentation de l'espace chez le marocain illettré par une analyse cartographique. Même si nous nous expliquerons plus loin sur l'utilisation de ce procédé, il ne serait guère superflu d'en signaler la nécessité et de le justifier méthodologiquement. En effet, dans la mesure où nous sommes convaincu que cette représentation protéiforme ne se rencontre plus comme une pièce monolithe dont il serait aisé de faire vite le tour, mais comme des éclats résiduels en suspension qui doivent être patiemment reconstitués, nous nous sommes permis de recourir à une analyse cartographique. Son rôle n'est pas à considérer comme un complément superflu puisqu'elle a ouvert une voie insoupçonnable qui nous a permis de débusquer des résidus de représentation qui en ont enrichi la compréhension. Ceci sera plus visible dans le chapitre sur la représentation de la *Umma.*

Dans son *Anthropologie Structurale,* Lévi-Strauss consigne une réflexion fort judicieuse qui semble venir à notre secours :

> « Même quand la sociologie se montre indifférente à l'espace, ou à un certain type d'espace (ainsi l'espace urbain, quand il n'a pas été planifié), tout se passe comme si les structures inconscientes profitaient, si l'on peut dire, de cette indifférence pour envahir le domaine vacant et s'y affirmer de façon symbolique ou réelle, un peu comme les préoccupations inconscientes utilisent la « vacance » du sommeil pour s'exprimer sous forme de rêve, ainsi que Freud l'a enseigné ».

Lorsque nous avons invité des marocains illettrés à nous faire leurs cartes de la ville, du village et du monde, nous avons souhaité provoquer et réaliser ainsi, chez eux, momentanément, une réelle vacance de leur personnalité souterraine. Les replis de cette dernière ne se livrent qu'après avoir utilisé des techniques révélatrices qui provoquent en profondeur ce qu'elle recèle. Au cours de notre enquête, nous avons été surpris d'enregistrer le mécontentement et parfois même l'indignation d'esprits injustement chagrins qui nous reprochent des procédés inappropriés. Nous leur répondons, sans complaisance, que nous ne croyons aucunement à la propriété privée en matière de méthodes dans les sciences humaines. Une anthropologie générale authentique doit être le résultat d'utilisations et de synthèses sincères et progressives des efforts de tous les chercheurs. Rappelons aussi à ceux qui critiquent notre entreprise en somnambules, qu'ils ne se sont pas encore dégagés de leur carapace de préjugés raciaux. Il n'y a pas de raison pour ne pas soumettre des marocains illettrés à des méthodes d'investigation élaborées sous d'autres cieux, à condition toutefois d'en adapter le modèle en commençant par le langage utilisé avec les personnes sur qui porte le test. Signalons aussi que Cora Du Bois a utilisé, avec un succès insoupçonné, le test de Rorschach chez les mélanésiens (3). Dans la mesure où nous n'avons pas jugé utile de recourir à ce dernier procédé, puisque nos entretiens non directifs nous ont comblé de renseignements, nous avons préféré, comme Georges Balandier en Afrique, les laisser dormir dans un dossier (4).

(3) Cf. Herskovits : *Les Bases de l'Anthropologie Culturelle*, pp. 32-51, Payot, 1967.

(4) Voir G. Balandier : *Afrique Ambigüe*, p. 40, Collection 10-18, 1963.

Après ces digressions d'ordre méthodologique que nous croyons nécessaires pour écarter tout malentendu éventuel, signalons que notre lecture des diverses faces de la représentation de l'espace chez le marocain illettré n'a pas été de tout repos. Il a fallu naviguer entre des récifs pour parvenir à entrevoir, au loin, une lueur de compréhension possible. Nous ne prétendons aucunement présenter un système quelconque de croyances ou de représentations. Rien ne nous est aussi étranger que la volonté de systématiser ce que nous rencontrons ou découvrons à l'état vestigiel. En effet, qui peut prétendre, à partir d'éléments épars, quoique vivaces, retrouver ce qui pourrait être leur système originel ? Nous avons délibérément écarté les procédés hâtivement inductifs où les réalités présentes ne s'éclairent que par des allégations suspectes. Pour réduire les chances d'intrusion d'erreurs, ou de préjugés, l'importance a été d'abord donnée au vécu dans ce qu'il a à la fois de plus immédiat et d'irréductible. Autrement dit, nous ne faisons jamais taire les données visibles de cette représentation et de cette expérience de l'espace pour nous livrer à un doux bavardage. Ceux qui veulent museler les réalités humaines, essentiellement complexes, pour se livrer au discours théorique filandreux, oublient que ce qu'ils veulent faire taire est autrement plus riche et révélateur que ne peuvent l'être leurs prétentions réductrices.

Pour notre part, nous ne nous donnons la parole que lorsque nous nous heurtons au mutisme des réalités vécues. Ce n'est nullement pour les défier que nous faisons appel à certains moyens d'investigation comme la sociologie, la psychanalyse ou la psychologie sociale générale. Tous les moyens d'investigation que nous avons appelés à notre aide

restent autant d'itinéraires et d'invitations à provoquer leur réponse, mieux, leur réalité profonde. En un sens, notre entreprise peut être considérée, à certains égards, comme une sorte de dialogue solitaire avec des croyances ou des valeurs dont le sens originel échappe le plus souvent à ceux mêmes qui les pratiquent. Ce n'est pas par hasard que nous évoquons cette volonté de dialoguer. En effet, l'un des buts du présent travail est d'arriver, par la saisie de bribes vestigielles d'antiques croyances et valeurs ainsi que par tâtonnements, à mieux nous rapprocher des hommes que nous côtoyons quotidiennement. En accomplissant ce réel effort d'aller vers eux, en restant à l'écoute de leurs croyances et superstitions ou valeurs, nous en sortirons avec une double compréhension. D'une part, cela nous aidera à vivre en intelligence avec ceux qui, avant notre génération, ont puisé dans des sources sans doute moins troubles, ou en tout cas moins ambiguës, de la culture marocaine traditionnelle. A son tour, ce commerce souhaitable et sans préjugés avec eux nous permettra d'autre part d'en être les dignes continuateurs. Autrement dit, même si notre dialogue reste solitaire, il aura contribué à nous rendre plus transparents à nous-mêmes, en tant que génération de soudure. En souhaitant saisir de plus près la représentation générale du monde chez la génération qui précède la nôtre, par l'intermédiaire de celle de l'espace, ce n'est pas un quelconque droit à la différence que nous réclamons. Ce dernier but suppose obligatoirement un jugement de valeur que nous refusons avec force. Nous voulons nous repenser au carrefour de nos racines et de la culture occidentale dont nous sommes un peu, de par notre situation historique, les enfants naturels. On répète volontiers que ces derniers sont souvent des êtres

particulièrement intelligents. C'est à cela que doit prétendre l'actuelle génération marocaine en acceptant, à son compte, d'être le lieu de rencontre de deux cultures dont l'une modèle tardivement sa tête, alors que l'autre en est la réelle racine.

* *
*

Le présent travail résulte d'une enquête à Marrakech et dans le grand Sud entre 1969 et 1971.

Chapitre I

ESPACE ET RITES DE PASSAGE

D'une manière générale, chaque marocain musulman passe durant son existence par trois types d'espaces auxquels correspondent aux yeux des populations traditionalistes, trois ordres du sacré. D'abord, le nouveau-né n'est baptisé qu'au septième jour. Cette cérémonie suppose un sacrifice sanglant, généralement un mouton. Et c'est à partir de ce moment que l'enfant est considéré comme faisant partie réellement d'une famille réunie dans la même demeure. Avec le baptême il est intégré dans un espace circonscrit que nous pouvons appeler patronymique. Avant ce rite de passage, son existence n'est reliée à aucun espace puisque sa véritable individuation commence avec l'imposition du prénom qui l'intègre au périmètre domestique. Celui-ci est représenté comme le domaine du sacré invisible puisque la maison est d'abord demeure des *jnouns*, premiers occupants de tout terrain. On ne peut l'en faire sortir qu'au quarantième jour après la naissance. A ce moment, on le fait accéder à un espace plus large et plus anonyme : la ville ou le village. Mais ce terrain ne sombre pas dans l'anonymat intégral puisqu'il est considéré comme un espace essentiellement hagiologique, protégé par les saints

patrons de la ville ou du village. L'horizon prend ainsi des proportions plus étendues avec l'acquisition du droit d'accès au périmètre municipal. Celui-ci est parfois saturé de sacré hagiologique, comme à Marrakech où l'on croit volontiers que chaque pas d'une promenade dans l'enceinte de la ville compte un saint ou un marabout.

Cet espace s'élargira davantage lorsque l'enfant atteindra l'âge de la puberté. A ce stade, ses parents le considèrent comme faisant partie de la *Umma*, c'est-à-dire, de la communauté universelle des musulmans. Il est alors appelé à participer activement à toutes les obligations religieuses qu'impose l'Islam. Et c'est alors que se réalise l'accès et l'intégration au sacré théologique puisque la communauté des croyants vit en perpétuel rapport avec Dieu.

Cependant, si aux deux premiers stades de son développement, l'individu a été progressivement intégré à deux formes de sacré et à deux espaces circonscrits (maison, ville ou village), l'accès au sacré théologique risque de soulever un problème de correspondance spatiale. En effet, nous pouvons, à juste titre, nous demander quelle est la nature exacte de l'espace qui pourrait éventuellement correspondre au sacré théologique de la *Umma* et quelles en sont les limites réelles. Il convient de faire remarquer qu'à ce niveau, la notion d'espace devient diffuse. Plus le sacré auquel est intégré l'individu outrepasse les limites de la ville, ou du village, plus il devient imprécis. Si les deux paliers d'espace antérieurs ont été suffisamment circonscrits, il n'en est pas de même de celui-ci. Cela est sans doute dû à ce que la notion de *Umma* ne suppose pas l'installation dans un territoire limité.

Avec ce concept totalisant, nous sommes déjà dans l'abstraction. Nous constatons alors que l'intégration de l'individu dans un sacré théologique plus vaste se fait au détriment de l'espace qui doit lui correspondre dans la représentation et qui reste caractérisé par son imprécision territoriale, voire par sa béance. Si l'idée de communauté globale des croyants renvoie à une réunion massive d'individus partageant les mêmes valeurs spirituelles, elle ne suppose pas nécessairement leur regroupement spatial. L'espace très restreint dans lequel l'individu reste confiné, dans les milieux marocains traditionnels, pendant ses quarante premiers jours, perd son unité et sa précision avec le développement physique de celui-ci. Le développement génétique s'accompagne d'une ouverture excessive d'un périmètre limité qui finit par symboliser, avec l'idée de *Umma*, une communauté aux contours imprécis (1).

Il s'agit là, chez le marocain illettré, d'une stratification tripartite de l'espace qui reste fondamentalement liée à des rites de passage. Mais si elle sert de cadre général, elle est loin d'épuiser la signification qu'il accorde à la notion d'espace dans d'autres jalons de son existence. Tout rite de passage est à la fois manifestation du dépassement d'un état spirituel ou social et intégration dans un autre. Or, chez cet homme, la quasi totalité de ses pratiques rituelles ne prennent de signification sacrée que par des manifestations réellement spatialisées. C'est sur l'espace, dans ce qu'il a de plus matériel et terrestre, que s'inscrivent les rites de passage qui rythment son existence.

(1) Nous nous expliquerons plus loin dans un chapitre réservé à la *Umma* sur les modalités de sa représentation chez les Marocains illettrés.

L'espace domestique devient l'objet d'une attention accrue, dans les milieux traditionnels illettrés, au moment d'une naissance. Il y a une quinzaine d'années, même les fausses couches donnaient lieu à des pratiques qui ont presque entièrement disparu dans les villes et qu'on retrouve encore dans certaines campagnes du Sud. Un fœtus avorté avant cinq mois devait être enterré au seuil de la maison qu'il est censé protéger par sa *baraka*. Nous retrouvons ici la valeur prophylactique et protectrice du chiffre cinq. Il ne peut être inhumé dans un cimetière qu'au-delà de cet âge. Si l'enfant naît normalement, la mère ne quitte sa chambre que le septième jour après la naissance. Elle y reste confinée avec l'enfant dont elle ne doit pas se séparer Pendant cette période, on ne doit donner aux voisins ni sel, ni feu, ni levain parce que, pensent les femmes, cela rendrait l'enfant malade (2). Si l'horizon de la mère s'arrête aux seules limites de la chambre où elle a accouché, l'espace domestique se replie sur lui-même, à son tour, et s'interdit tout don ou échange de produits alimentaires avec les voisins. Toute entrée et sortie d'objets, ou même de personnes, est contrôlée plus ou moins discrètement. Mme Legey a déjà noté une précaution prise dans ce sens, à Marrakech, et qui est encore en vigueur un peu partout dans les milieux illettrés : « si une amie dont on est peu sûr, ou une personne étrangère, vient dans la chambre de la nouvelle accouchée, on prépare aussitôt le brûle-parfums et on y brûle pendant toute la durée de sa visite un mélange de *harmel* et d'alun » (3).

---

(2) Nous expliquerons plus loin le sens de ces précautions.

(3) Voir *Essai de Folklore Marocain*, Paris, Geuthner, 1926, pp. 89-90.

Ce n'est qu'au septième jour que la mère et son enfant voient s'élargir l'espace de fréquentation que permettra la fête de l'imposition du prénom. Malgré les apparences, dues à l'usure des croyances et rites traditionnels, cette fête entretient un rapport fondamental avec l'espace domestique. D'ailleurs, tant que l'enfant n'est pas prénommé, il n'est pas considéré comme intégré à la famille et à la maison. Il garde un prénom provisoire que remplacera celui qui lui sera attribué le jour de la fête préparée à cet effet. Tant qu'il ne l'a pas reçu, pour un quelconque empêchement, il s'appellera *Mbark* ou *Mbarka,* c'est-à-dire porte-bonheur, dans les villes et *A'rab* (un arabe) dans les campagnes et les régions berbérophones. Nous avons vu, très récemment à Timezgadiouine, dans le Haut-Atlas, un enfant qui a six mois et qui porte encore le prénom provisoire de *A'rab.* Ses parents ne donnent pas habituellement eux-mêmes de prénoms à leurs enfants qu'ils consacrent à un saint du Sous. Le *moqaddem* de cette *zaouia* (confrérie) n'est pas encore arrivé pour le faire et présider la fête du baptême.

Pour beaucoup de commentateurs, les Berbères appellent le nouveau-né non encore prénommé *A'rab,* parce qu ils pensent encore inconsciemment, ajoutent-ils, qu'un arabe leur est un véritable étranger. Nous ne faisons pas nôtre une telle assimilation franchement tendancieuse pour deux bonnes raisons. D'abord notre propre enquête ne nous a nullement révélé, chez les berbérophones, un quelconque sentiment anti-arabe. Nous n'avons aucune raison de douter de la bonne-foi ni de la sincérité pratique de ces hommes. D'autre part, nous rappelons que le prénom provisoire de *A'rab* est attribué à l'enfant avec un contenu particulier qui a échappé à ces

commentateurs distraits ou tendancieux. Pour les parents, il veut dire beaucoup plus « patron », c'est-à-dire futur maître de maison et digne héritier que simplement « arabe ».

Habituellement, le septième jour, l'enfant est présenté aux esprits invisibles de la maison, après le sacrifice du mouton. Pendant les toutes dernières années, ce rite avait un rapport beaucoup plus manifeste avec l'espace domestique que de nos jours. La mère faisait passer son enfant, dans ses bras, dans tous les coins de la maison. Elle les encensait, les aspergeait de lait et en grattait un peu de terre dont elle confectionnait un nouet qui ne quittera jamais l'enfant. Ainsi, l'enfant fait réellement partie de la famille et de la maison qui se résume dans le nouet fait de la terre de ses coins et piliers. Ce dernier sera mis dans son oreiller, ou dans son berceau, pour le protéger chaque fois que la mère vaquera à ses occupations ménagères. Pour mieux marquer la présence de la notion d'espace dans les rites relatifs à la naissance et à tout ce qui s'y rattache, nous rappelons que dans certains milieux ruraux (Ourika, Asni, et un peu partout dans le Haut-Atlas), la femme qui veut quitter un instant son enfant, prend soin de traire de son sein quelques gouttes de lait autour du berceau. Cette pratique a pour but d'exorciser les *jnouns*. Une limite spatiale bien tracée avec le lait, dont les vertus protectrices sont connues, ajoutera à l'efficacité du geste (4).

---

(4) « Le premier jour de l'été musulman, les gens d'Agouni Oufourou (Algérie) tracent autour de leur porte un rectangle avec du goudron ou de la bouse fraîche. Cela, dit-on, empêche l'entérite des enfants ». p. 83 dans *Mélanges de Sociologie Nord-Africaine* de René Maunier, Alcan, 1930. Nous n'avons rien noté de semblable dans le Sud marocain.

L'intégration de l'enfant à l'espace domestique acquiert une nouvelle dimension au quarantième jour de la naissance. Ce jour-là, il est présenté pour la première fois aux saints patrons de la ville, ou du village. Les parents, en milieux traditionnels, ont souvent l'habitude de consacrer à l'un d'eux leurs enfants. Après une petite fête familiale qui marque son passage à l'espace de la ville, ou du village, espace essentiellement hagiologique, on peut le faire sortir sans crainte. Il suffit pour cela de le munir d'un nouet contenant des produits bénéfiques et protecteurs (benjoin, harmel, alun, etc...).

Avant d'en arriver à l'âge de la puberté qui rattachera l'enfant à l'espace sacré et diffus de la *Umma* islamique, un autre rite de passage en constituera la forme anticipée chez les garçons. Il s'agit de la circoncision qui, par son caractère essentiellement religieux, peut préfigurer l'intégration de l'enfant à la communauté musulmane qui ne se réalisera effectivement qu'à l'âge de la puberté. De nos jours les rites relatifs à la circoncision, qui étaient encore pratiqués il y a une vingtaine d'années, n'ont presque plus de traces dans les villes, alors qu'ils agonisent dans les campagnes. Mais malgré cela, nous aimerions en rappeler les rapports avec la dimension spatiale.

Malgré les différences scéniques locales, les rites de la circoncision répètent visiblement ceux d'une naissance. En effet, le matin où elle doit avoir lieu, la mère place son enfant, un instant, entre ses cuisses nues, « comme si elle le mettait de nouveau au monde : préfiguration de ce que symbolise l'entrée dans le monde des fidèles », dit Joseph Bourrilly. Il s'agit là d'une seconde naissance, puisque pendant sept jours, la mère et son enfant circoncis feront une retraite dans une chambre. A la fin de

cette retraite, et en sortant de la chambre, l'enfant circoncis quittera l'anonymat religieux pour accéder au premier palier de son individualité islamique. Sa sortie symbolisera son intégration à une autre couche de sacré, extra domestique, et dont les limites sont inconnues (5)

La puberté est le seul rite qui ne donne lieu à aucune manifestation particulière chez le marocain, en milieu traditionnel. Elle est vécue comme l'accession au sacré religieux. Dans les milieux traditionnalistes, elle donne lieu, chez les filles, à une réclusion plus ou moins durable qui est coupée par la sortie solennelle lors de leur mariage. Si la puberté donne au garçon plus de liberté pour fréquenter le monde extra-domestique, la fille s'en voit devenir plus prisonnière de ce que nous pouvons appeler le périmètre familial. Elle introduit une différentiation bien marquée dans l'espace de fréquentation de l'homme et de la femme. Pour toute sortie, celle-ci doit se faire accompagner par un adulte alors que le premier en est dispensé de par son statut sexuel. Alors que les horizons du garçon pubère s'élargissent, la jeune femme entame une réclusion qui l'attachera à l'espace familial qu'elle ne quittera qu'à son mariage. Cette réalité est bien illustrée, de nos jours encore, par l'indignation des vieillards, des deux sexes, qui ne cessent de répéter devant l'accession des femmes à la vie moderne : « de notre temps, les femmes de bonne famille ne

(5) « Pendant les sept jours qui suivent (la circoncision), la mère ceint son front avec un bandeau teint avec du safran. Elle ne doit pas quitter sa chambre pendant sept jours comme pour son accouchement ». Legey, ouvrage cité, p. 120. Pratique encore courante dans les milieux ruraux du Sud, comme à l'Ourika, Asni, Amizmiz, Sidi Rahal, etc...

sortaient que deux fois : pour entrer au domicile conjugal et pour en sortir, à leur mort ».

Entre l'âge de la puberté et le mariage, se situe une période de latence à l'issue de laquelle les individus accèdent au statut personnel le plus insigne : la création d'un foyer. Cette institution reste encore, malgré l'érosion temporelle, basée sur des rites archaïques dans lesquels le passage du célibat à la vie conjugale se lit dans des manifestations spatialisées.

Ces rites commencent le soir même des noces. Des parents ou des amis du futur époux vont chercher la femme au domicile paternel. Arrivée au domicile conjugal, elle ne doit pas en franchir le seuil à pied. Un parent, ou ami de l'époux, la porte sur son dos pour le lui faire franchir et la déposer au milieu de la maison. Cette dernière mise en scène accuse une régression galopante puisque en trois ans d'enquête, il nous a été donné de la rencontrer une seule fois. lors d'un mariage à Imintanout en juillet 1970.

Le seuil est considéré, par beaucoup de marocains illettrés, comme le lieu de rencontre et de contact avec l'espace domestique. Il est volontiers chargé d'un pouvoir bénéfique que toute intrusion peut amoindrir, ou faire disparaître. Or, puisque la future épouse est représentée comme un personnage doté d'une pureté virginale, elle est susceptible de compromettre l'équilibre vital de la maison. Cette précaution est encore observée de nos jours, dans certaines campagnes du Sud, souvent à titre de croyance pour ainsi dire désincarnée dans la mesure où elle s'accompagne très rarement de manifestations scéniques, comme nous venons de le faire remarquer. Pierre Bourdieu rappelle que « toute première entrée dans la maison est une menace pour

la plénitude du monde intérieur » (6). Comme le seuil, la future épouse est dotée de pouvoir. C'est pour cela qu'il faut éviter la rencontre brutale et non préparée de leurs pouvoirs respectifs. Il reste encore l'objet de bien des attentions puisqu'il est la ligne de démarcation entre l'espace domestique qu'il protège et l'espace extérieur anonyme qui contient des forces néfastes menaçantes. C'est pour cela que la femme, encore chargée de pouvoir bénéfique et fécondateur, doit, en un sens, le sauter pour éviter une rencontre dangereuse. Au premier contact avec le domicile conjugal, elle doit « déposer » son pouvoir, non sur le seuil, mais dans son centre. Dans certaines familles, l'époux attend sa femme au milieu de la maison où il la reçoit en lui touchant le dos, comme pour intercepter la *baraka* dont elle est encore chargée et qu'elle vient d'y faire entrer.

A ce propos, Roger Le Tourneau nous apporte un éclaircissement supplémentaire dans *La Vie Quotidienne à Fès en 1900* (7). Certaines familles de *Chérifs*, descendant du Prophète, ou de notables, faisaient conduire la fiancée, la nuit de noces, sur une chaise à baldaquin (*'Ammaria*) « fournie et portée par des croque-morts ». Cette pratique, qui a définitivement disparu, est lourde de signification. Interrogés à ce sujet, des vieillards illettrés qui ont souvent assisté à des cérémonies de mariage authentiquement traditionnelles dans les grandes villes marocaines n'ont pas lésiné sur le sens de cette pratique. On veut, disent-ils, tromper les *jnouns* du domicile conjugal qui va recevoir la mariée pour leur faire croire qu'elle est morte pour qu'ils ne s'en occupent plus.

---

(6) Voir *Mélanges*, Lévi-Strauss, p. 752, Mouton, 1970.
(7) Paris, Hachette, 1965, p. 209.

Après cette double prise de contact, de la femme avec l'espace domestique-conjugal et des deux époux, la consommation du mariage a lieu dans une chambre où les conjoints font une retraite d'une semaine. Quelle en est la signification ?

Les gens sont unanimes pour penser qu'elle vise à faire prolonger la rencontre de la *baraka* des époux. Le sens nous en devient désormais clair : il s'agit une fois de plus d'empêcher l'épouse de perturber l'harmonie domestique secrète par le pouvoir dont elle est porteuse. Il faut attendre que l'espace auquel elle vient d'être intégrée s'habitue à sa présence. Disons-le tout de suite, ce n'est là qu'une manière quelque peu détournée et même euphémique de présenter les choses. Si on estime qu'il faut la protéger, par cette retraite, contre d'éventuelles attaques des *jnouns* et du mauvais œil des visiteurs invités, nous n'y voyons qu'une justification, presqu'une élaboration secondaire, d'une réalité sans doute plus primaire. C'est l'espace domestique, et tout ce qu'il contient, qui nous semble être l'objet de cette protection beaucoup plus que la nouvelle mariée. Pour constater à quelle point cette affirmation est plausible, il suffit de penser que si l'épouse est obligée de respecter cette retraite de sept jours dans la chambre nuptiale, l'époux n'y est guère astreint. Il lui est possible, sous certains prétextes, d'en sortir et même de quitter la maison pour quelques heures. Pour qu'elle puisse y circuler librement, donc en manifester la réelle possession, et intégration, elle doit attendre le septième jour qui donne lieu à une petite fête. Celle-ci est dite *n'har lahzam,* c'est-à-dire jour de la ceinture (8). Cette appellation est due, dans l'esprit

(8) Son observance est plus stricte dans les milieux citadins relativement aisés où la femme n'est pas appelée à participer au

des marocains illettrés, au fait que durant sa retraite, la mariée ne porte pas de ceinture. Elle ne l'utilise qu'après une semaine de vie conjugale. Ils ajoutent aussi que la femme qui porte une ceinture est celle qui veut s'occuper convenablement de son foyer. Elle se ceint la taille pour que l'ampleur de ses vêtements ne l'en empêche pas.

Or il nous semble que nous sommes, une fois de plus, en présence d'une élaboration secondaire d'une croyance plus archaïque. Appeler la fin de la retraite nuptiale « jour de la ceinture » est loin d'être gratuit ou de se justifier par l'explication qui nous en a été fournie. Se ceindre la taille, ce jour-là, pour la femme n'est sans doute qu'une pratique métaphorique pour signifier qu'elle est entrée en possession de sa maison comme de son propre corps. Ce dernier n'est utilisé que comme analogon de l'espace domestique qui est symboliquement ceint (à travers le corps) pour en signifier l'appropriation.

Dans certaines villes côtières comme Essaouira et Safi, le matin du septième jour, les femmes font sortir l'épouse de la chambre nuptiale au seuil de laquelle elles ont posé un grand plat en terre cuite plein d'eau et contenant un gros poisson. Elles se mettent à le lui écailler sur ses pieds nus, parce que les écailles présagent un brillant et abondant avenir. Ensuite elle prend un enfant sur son dos et visite toutes les pièces de son foyer. Elle espère ainsi en devenir définitivement la maîtresse et une bonne mère. Le seuil de la chambre où a eu lieu la retraite nuptiale est, sans doute, la réplique intériorisée de celui de la maison.

---

fonctionnement matériel du foyer. Dans les campagnes, où les gens sont habituellement plus conservateurs en matière de rites et de traditions, la femme observe une retraite nuptiale plus courte, généralement trois jours.

Nous comprenons maintenant pourquoi les hommes qui se marient espèrent que « les pas de la femme seront bénéfiques ». Le seuil de cette chambre ne prend de l'importance qu'en tant qu'analogon de celui de tout l'espace domestique dont il est à la fois la limite extérieure, l'entrée et le protecteur. D'ailleurs, le terme arabe *'atba* (seuil) est l'équivalent courant de maison. C'est pour cela que nous entendons souvent dire qu'un tel possède tant de « seuils » dans la ville ou dans le quartier. Aussi, cette partie résume toute la *baraka* de la maison puisque pour dire que celle-ci est bénéfique, ou qu'elle porte bonheur, les marocains illettrés utilisent l'expression : « elle a un bon seuil ». C'est aussi pour ne pas « balayer » sa *baraka* que, il y a vingt ans, « quand on achète un balai, on doit le lancer dans la cour, par-dessus la crète du mur. Le balai n'entre point par la porte, étant impur par destination », écrit René Maunier dans ses *Mélanges de Sociologie Nord-Africaine* (9).

Avant de citer quelques conclusions, nous aimerions citer deux autres rites de passage qui entretiennent un rapport évident avec la dimension spatiale chez les marocains illettrés. Il s'agit du pélerinage à la Mecque et de la mort.

Le premier donne lieu à une confirmation supplémentaire à l'intégration du musulman dans la grande communauté islamique. Etant un rite facultatif, il acquiert plus de valeur aux yeux de celui qui l'accomplit par son caractère secondaire même. Nous constatons encore de nos jours que les familles traditionnelles, averties du retour de leur *Haj*, vont l'accueillir à l'entrée de la ville et lui offrir des dattes

(9) Ceci nous a été confirmé par un octogénaire à Kel'at Sraghna (Juillet 1971) qui observe encore cette pratique.

et du lait pour lui souhaiter un bon retour. Les parents et amis qui l'accueillent ainsi veulent être les premiers à « sentir l'odeur du Prophète » dont il est encore embaumé. Ce n'est qu'ensuite qu'il est conduit chez lui.

Disons-le tout de suite, nous sommes là, une fois de plus, en présence des vestiges d'une cérémonie originelle qui était encore vivace il y a moins d'un demi-siècle. A ce sujet, la mémoire de certaines personnes vient à notre secours pour tenter de nous la faire retrouver.

Arrivé devant sa maison, le pélerin ne devait pas en toucher le seuil. Il y entrait porté sur le dos d'un parent, ou d'un ami, qui le déposait dans sa chambre. Il était considéré à la fois comme nouveau-né et nouveau marié. C'est pour cela qu'il s'astreignait à une retraite de sept jours qu'il devait passer dans sa chambre et qui lui interdisait toute sortie hors de la maison. Au terme de cette retraite, il sortait rendre visite aux saints patrons de la ville, ou du village.

Il est facile de reconnaître dans ces rites ceux que nous avons rencontrés lors d'une naissance, à l'occasion d'un mariage ou d'une circoncision. Dans ces quatre principaux jalons de la vie du marocain traditionnel, nous reconnaissons aisément la même structure. Ce sont les rites consécutifs à la naissance d'un enfant, et qui le font progressivement accéder à des espaces de plus en plus étendus, qui servent de schéma directeur. Pour nous résumer clairement, nous en proposons le schéma suivant :

Naissance :

a) Retraite de la mère et du nouveau-né dans la chambre où a eu lieu l'accouchement : du 1er au 7ème jour.

b) L'enfant est présenté à l'espace domestique : du 7ème au 40ème jour.

c) L'enfant est présenté à un saint patron de la ville ou du village : accès à l'espace hagiologique : à partir du 40ème jour.

Circoncision :

a) Retraite de la mère et de l'enfant circoncis dans une chambre : du 1er au 7ème jour.

b) L'enfant accède à la cour de la maison au terme de la retraite : au 7ème jour.

c) Visite aux saints de la ville ou du village : le 7ème jour.

Mariage :

a) Retraite des époux dans la chambre nuptiale : du 1er au 7ème jour.

b) Fin de la retraite ; fête de la ceinture ; accès de la femme à la cour : 7ème jour.

c) Visite à un saint de la ville ou du village : après le 7ème jour.

Pélerinage :

a) Retraite dans une chambre : du 1er au 7ème jour.

b) Accès à la cour de la maison : le 7ème jour.

c) Visite aux saints patrons de la ville : le 7ème jour.

Chacun de ces trois derniers rites reproduit la structure fondamentale de ceux auxquels donne lieu la naissance. Celle-ci peut être considérée comme un véritable modèle. En effet, circoncision, mariage et pélerinage sont considérés, chez le marocain illettré traditionaliste, comme de nouvelles naissances qui séparent d'un monde et intègrent dans un autre. Ce sont des occasions qui le font accéder à un autre type de sacré et lui confèrent un statut social et religieux nouveau. Or, il convient de noter que chaque passage à un nouveau stade du sacré s'inscrit dans l'espace, comme pour en acquérir une matéria-

lisation. Nous constatons aussi que chaque rite de passage obéit à un schéma tripartite auquel correspond l'accès à trois espaces de plus en plus vastes. Cet élargissement spatial reste en liaison intime avec le déroulement et la progression chronologiques. Ainsi, de la chambre nous accédons à la cour de la maison avant d'en arriver à la ville. Nous pouvons même penser que nous assistons, dans ce triple mouvement, au déroulement, au déboîtement d'un univers qui éclate en trois secteurs formant chacun un univers particulier. Chambre, maison, cour, ville ou village sont la manifestation d'un univers tripartite, mais dont l'unité foncière est suggérée par le passage bien marqué, presque chronométré, de l'un de ses paliers à l'autre. Ces derniers s'étagent sur un même niveau, celui de l'horizontalité, au lieu de rappeler une sorte d'ascension sacrée que suppose, plus ou moins ouvertement, tout rite de passage. C'est ce qui nous autorise à parler, en un sens, d'une sorte d'horizontalité du sacré qui a constamment besoin de l'espace terrestre, voire terrien, pour se réaliser chez les populations marocaines traditionnelles.

Cette structure tripartite de l'espace de fréquentation se rencontre même à l'occasion de la mort. Celle-ci est conçue comme le passage du monde des vivants à celui des morts. Elle est donc à la fois séparation et intégration. A son tour, le mort reste d'abord dans la chambre mortuaire qu'on lui fait quitter pour le déposer quelques instants dans la cour de la maison avant d'aller l'enterrer. C'est dans cette chambre qu'il est laissé quelques heures, ou toute la nuit, s'il est décédé tard dans la journée. On la dégage de tous les meubles, objets et lits pour le « laisser, dit-on souvent, avec ses actions » accomplies de son vivant. Après le lavage rituel qui

incombe à une personne particulière et qui se fait sur une planche, il est transporté dans la cour où les *tolbas* psalmodient des versets coraniques autour de sa dépouille recouverte du linceul. Ensuite, il est porté au cimetière.

Il est aisé de reconnaître dans ces données scéniques ce qui les rapproche des rites pratiqués lors d'une naissance d'un enfant. En plus de ces pratiques funéraires fondamentales, il en est d'autres qui restent à leur tour en rapport avec la dimension spatiale.

En effet, dans certaines régions du haut-Atlas, les gens prennent soin de placer deux cierges allumés, l'un à la tête du mort, l'autre à ses pieds. Bourrilly a déjà noté que cela vise à déterminer « un espace magique qu'il est interdit aux *jnouns* d'enjamber » (10). Ils répandent aussi autour de son cadavre, pendant le lavage rituel, du *harmel,* de l'alun, et placent près de lui un couteau ouvert pour le protéger. Tous ces objets restent dans la chambre mortuaire, au même endroit, pendant trois jours. Ils justifient cette pratique en disant que l'âme du défunt rôde pendant trois jours autour de sa demeure.

Nous pensons, de notre côté, que l'espace limité par les deux cierges, qu'on renouvelle pendant cette période, et qu'on veut défendre aux *jnouns*, est sans doute le substitut du défunt. Même si son

---

(10) Pratique relevée encore en 1969 dans la vallée de l'Ourika, à Asni et dans le Tichka. Les régions montagneuses recèlent encore une documentation ethnologique particulièrement variée, vivace, quoique parfois dissimulée, ou en tout cas plus ou moins repensée. Pour le psychologue social, pour l'ethnographe et pour l'historien, les sociétés qui abritent de fortes proportions de populations traditionalistes ne sont particulièrement intéressantes que par ce qu'elles tentent plus ou moins habilement de dissimuler sous diverses couvertures.

corps réel a quitté le domicile, son substitut spatial reste l'objet de ces intentions protectrices. C'est à travers ce que nous pouvons appeler son empreinte corporelle sur l'espace de la chambre mortuaire que le défunt est visé et protégé par les intentions de ses parents. Pendant ces trois jours, un bol d'eau reste à l'endroit où était posée la tête. Par ailleurs, l'eau du lavage n'est jamais chauffée à l'intérieur du périmètre domestique, mais au-delà du seuil. Les tisons et les cendres ne doivent en aucun cas pénétrer dans la maison qu'a quittée le mort. L'eau qui a servi à son lavage rituel est souvent ramassée et jetée à l'extérieur. Mais cette dernière précaution n'est relevée que dans les milieux les plus farouchement traditionalistes.

Les rites de passage que nous venons d'examiner assez rapidement permettent de tirer un autre enseignement. Chacun d'eux s'inscrit dans une structure tripartite très concrètement spatialisée (chambre, maison, ville ou village) dont chacune des étapes fait accéder l'individu à une surface matérielle plus grande à laquelle correspond l'accès à un type particulier de sacré. A l'accroissement spatial correspond un ordre nouveau de sacré. Cet élargissement commence par prendre son départ du sacré domestique, passe par celui de la ville, ou du village, essentiellement hagiologique, avant d'en arriver à celui tout abstrait de la *Umma*, à teneur théologique. Chacun des rites examinés laisse transparaître ce passage d'un sacré circonscrit et matériel à un autre plus abstrait et diffus.

Il devient permis de penser que plus le marocain illettré se rapproche du sacré théologique, plus il élargit, et même gigantise le support spatial de ces rites. Cette gigantisation de l'espace finit par le rendre inutile au profit du sacré théologique. C'est

en traversant les espaces circonscrits, et de plus en plus étendus, que cet homme retrouve, chronologiquement, Dieu. Ses rites de passage ne sont que des étapes, des relais, ou des paliers qui lui servent de tremplin pour accéder au sacré islamique à proprement parler. C'est sans doute parce qu'il considère ces rites comme des étapes superposées qui mènent vers le sacré divin diffus et tout fait de présence immatérielle, qu'il leur imprime une dimension spatiale. Comme nous l'avons déjà vu, celle-ci est plus présente, elle est même nécessaire pour leur réalisation et leur achèvement. Même si la religiosité du marocain illettré ne fait pas de doute quant à sa sincérité et que sa foi en Dieu est constamment attestée, il semble avoir besoin de tracer, presque de dessiner sur le sol, cet itinéraire qui mène vers lui. Pour lui, l'espace, dans ce qu'il a de matériel et de terrien, est une dimension nécessaire pour manifester cet élan vers Dieu.

De même, pour lui, le pélerinage à la Mecque parachève l'islamisation de son auteur sans pour autant rendre secondaires, ou inutiles, les pratiques traditionnelles auxquelles le pélerin doit se soumettre à son retour. Ce n'est qu'après avoir traversé successivement les espaces de la chambre de retraite, de la maison et accédé à la ville, ou au village, pour visiter les saints, qu'il est considéré, il y a quelques années encore, comme ayant intégralement accompli le pélerinage. Ce n'est qu'après l'accomplissement de tous ces rites qu'il devient, à ses propres yeux aussi, un *haj* authentique, c'est-à-dire un musulman.

Par ailleurs, même après la mort, il pense que l'âme n'arrive dans l'au-delà où elle attendra le jour du jugement dernier, que quarante jours plus tard. Donc, si le marocain illettré pense Dieu sans inter-

médiaire, il a constamment besoin de la dimension spatiale pour marquer sa marche, sa longue procession vers lui, et accéder à un ordre supérieur de sacré qui lui est intimement lié. C'est l'évanouissement de la dimension spatiale, terrestre et terrienne, et en quelque sorte son absence, qui marquent l'aboutissement de cette procession. Cela marque aussi l'arrivée au sacré théologique qui, de par sa nature, peut se penser indépendamment d'un support matériel. Pensable en soi, il manifeste sa supériorité par rapport aux sacrés domestique et hagiologique qui réclament, pour se réaliser, la spatialité.

Ni l'espace domestique, possession des *jnouns*, ni l'espace de la ville ou du village, à dominante hagiologique, n'épuisent toute la sacralité du monde. C'est le dépassement de ces deux paliers qui permet l'accès à un type de sacré où la dimension spatiale et terrestre n'est plus requise pour que l'individu communie avec Dieu.

Dans les rites que nous venons d'examiner, l'espace reste un intermédiaire obligatoire puisque c'est à travers lui que se réalise et se dessine le passage à un autre type de sacré. Il est non seulement nécessaire, dans sa matérialité, pour le marocain illettré ; il est aussi une dimension de sa mentalité et de sa représentation des divers ordres de sacré. Il est conscient du caractère secondaire des sacrés domestique et hagiologique, et laisse le sacré théologique dans la place de choix qui lui revient. C'est pour cela qu'il n'exige aucun cadre spatial limité pour croire à sa réalité. Il s'en dispense spontanément. Ainsi, l'intégration de l'individu à la *Umma*, dès la puberté, ne requiert aucun rite où la dimension spatiale soit présente. Elle s'immatérialise, en un sens, puisque son contenu, surchargé de sacré théologique, lui confère seul une réalité spécifique.

De ces considérations, nous pouvons déjà compléter notre connaissance de la conception générale du sacré chez le marocain illettré. Malgré le sincère respect qu'il voue aux rites de passage que nous avons analysés à cause de leur rapport entre les dimensions sacrée et spatiale, nous sentons qu'il n'en confond pas les différents niveaux. Autrement dit, il différencie spontanément ce que nous pouvons appeler le sacré inférieur, mondain, du sacré théologique, supérieur par essence. Le premier type réclame la matérialité spatiale et terrestre pour se manifester, alors que le second s'en dispense. Ce cadre n'est nécessaire que pour des pratiques où l'Islam a subi une influence, une interprétation et une élaboration populaires.

En effet, les manifestations scéniques qui utilisent l'espace comme support pour leur réalisation dans tous les rites de passage que nous avons signalés n'ont rien d'islamique. Chacun d'eux recèle une élaboration et une adaptation de la religion islamique à la mentalité populaire marocaine. L'exemple du pélerinage à la Mecque et les rites auxquels il a donné lieu, au Maroc, jusqu'aux dernières années, en témoigne. Selon l'Islam, le pélerinage seul parachève l'intégration du croyant à la *Umma*. Or, le marocain illettré veille à l'alourdir des pratiques que nous avons vues. Il les considère même comme faisant partie du pélerinage à la Mecque et nécessaires pour en rehausser la valeur. Il est conscient de sa valeur et de son rapport avec le sacré théologique qui n'a besoin de nul autre pour se réaliser. S'agit-il d'une méconnaissance ou d'un oubli des prescriptions islamiques ? Il nous semble seulement que cet homme tient à répéter l'accomplissement d'un rituel qui a eu lieu, loin de sa terre natale. S'il renaît à l'Islam par ce pélerinage aux

Terres Saintes, il veut en répéter le scénario, à sa manière, sur son propre espace, comme par espoir de l'en sanctifier (11).

Nous constatons que le seul rite de passage qui ait un rapport direct avec le sacré théologique est la puberté qui intègre l'individu à la *Umma*. Or, elle est la seule à ne pas donner lieu à des pratiques scéniques qui réclament la matérialité spatiale pour manifester l'intégration du jeune croyant à la religion de ses parents. Ce passage de l'anonymat religieux au sacré théologique musulman se conçoit, chez le marocain illettré, sans recours à la dimension spatiale comme cadre de référence ou de manifestation du nouveau statut. Cette constatation nous permet de penser que les rites de passage que nous rencontrons chez les populations traditionnelles peuvent être considérés, sans exagération aucune, comme leur mémoire collective. La présence de la dimension spatiale dans tous les rites de passage, sauf celui de la puberté, deviennent une donnée historique de premier plan. Un tel respect de l'espace et de la-terre reste, chez elles, comme un jaillissement des séquelles d'une antique mémoire agro-pastorale. Ces rites sont significatifs par leur but même qui consiste à faire accéder les individus aux divers paliers du sacré et du religieux. S'ils s'inscrivent obligatoirement sur le sol, c'est que cette nécessité remonte à une réalité historique qui considère la terre, dans sa matérialité, comme un pilier du sacré. Chez le marocain illettré encore, la

(11) Signalons que les noyaux des dattes que le pélerin rapporte de la Mecque doivent être scrupuleusement conservés par tous ceux qui les ont consommées pour être enterrés avec eux. Nous avons trouvé, un peu partout, des noyaux qui attendent de servir à cet usage depuis dix, quinze ans. A Demnat, les femmes pensent que ces noyaux sont considérés comme les boutons du linceul qui n'en a pas.

terre n'est plus seulement représentée comme un cadre général des pratiques sacrées, elle est elle-même sacralisée comme élément naturel.

Devons-nous rappeler qu'il y a moins d'un demi-siècle, cet homme, pour voyager, n'oublie jamais de prendre, dans ses bagages un nouet fait avec de la terre qu'il a prise à son sol natal pour la regarder d'abord, une fois arrivé à destination, et pour en saupoudrer le premier repas qu'il consomme dans le nouveau lieu de résidence ? Ici, la terre-élément et la terre-cadre se confondent spontanément.

*
* *

Comme nous venons de le suggérer, dans la plupart des rites de passage qui rythment la vie et auxquels le marocain illettré accorde un intérêt particulier, les *jnouns* sont constamment présents. Il essaie, par des moyens propitiatoires ou par des ruses, de s'en assurer la bonne grâce et la neutralité. Leur crainte est tellement manifeste qu'il est aisé de s'en apercevoir et de mesurer la place qui leur revient dans les diverses étapes de sa vie. Pour lui, l'existence réelle de ces êtres étant attestée par le Coran, il devient urgent d'en tenir compte et d'observer des pratiques qui assurent une paisible cohabitation, ou en tout cas leur neutralité.

Mais, en dehors de l'attestation coranique, le marocain illettré, et l'ensemble du milieu populaire traditionnel, accordent aux *jnouns* une présence et une valeur qui puisent leur origine dans des sources primaires souterraines. Nous constatons que leur présence devient davantage envahissante dans tous les rites de passage. Or, ces derniers, excepté le

pélerinage à la Mecque sont directement marqués par la présence du sang qui exerce sur eux une attraction particulière. C'est pour cela qu'il n'est presque aucun rite, ni pratique relatifs à la naissance, par exemple, qui ne suggèrent, plus ou moins ouvertement, la présence et la participation des *jnouns*. Or la naissance est une réalité essentiellement liée à l'écoulement du sang. Si le placenta est encore enterré au seuil de la maison, un peu partout dans les milieux montagnards du Sud, c'est parce qu'il est pensé comme une nourriture éventuelle des *jnouns* (nous n'avons trouvé aucune trace de cette pratique dans les milieux citadins).

De même, s'il est couramment appelé, dans ces milieux, « frère jumeau » de l'enfant, c'est d'abord parce qu'on pense pouvoir en faire ainsi un substitut et un bouclier qui puisse le garantir de leurs offensives. Puisque le seuil est le premier lieu de contact avec toutes les forces maléfiques, ou suspectes, de l'extérieur, il reste la meilleure tombe du placenta jumeau qui les interceptera. Nous comprenons alors mieux la raison de la première retraite de sept jours dans la chambre où a eu lieu l'accouchement, le chiffre sept étant lui-même pensé, et souhaité, comme efficacement prophylactique. Cette semaine de retraite vise d'abord, dans les milieux traditionnels, à détourner les *jnouns* de l'enfant. Avant qu'elle ne s'achève, les parents s'interdisent formellement de donner, ou de prêter, du sel et du levain aux voisins.

Rappelons que ces deux éléments sont particulièrement liés à leur présence. Le premier leur répugne, les chasse, mais peut aussi les rendre furieux. C'est pour cela que les personnes qui veulent s'en concilier la bonne grâce, préparent un plat de semoule sans sel qu'elles laissent à leur

intention au milieu de la cour, la nuit, pour qu'ils puissent s'en régaler. Nous comprenons donc le sens de cette interdiction d'échanger cet élément qui est susceptible de les irriter davantage en cette période marquée par la présence du sang de la nouvelle naissance.

Ce qui est valable pour le sel l'est aussi pour le levain. Même de nos jours, beaucoup de familles traditionnalistes, surtout dans les campagnes du Sud, comme à Imlil, à Amizmiz et à Asni, le préparent elles-mêmes en laissant fermenter, près du foyer, de la farine sans sel dans l'eau. Ce produit non salé étant à son tour censé leur servir d'aliment, la nuit, contre quoi, ils protègent, pense-t-on, l'espace domestique. Si l'on s'interdit donc d'en donner aux voisins, pendant toute la semaine qui suit l'accouchement, c'est pour éviter d'en priver ces hôtes qu'on tient à neutraliser à cette occasion (12).

Le sens de la retraite post-natale d'une semaine devient alors plus clair parce que nous sommes allé le chercher à sa véritable source : le sang. Cette même source nous permettra de compléter notre connaissance des pratiques complémentaires auxquelles donne lieu toute naissance dans les milieux marocains traditionnels.

Comme nous l'avons rapidement signalé, lors de la fête de l'imposition du prénom, le septième jour, nous assistons à d'autres pratiques propitiatoires à l'intention des *jnouns*, même si leur présence n'est pas expressément signalée. La mère

---

(12) Nous reconnaissons ici l'un des multiples aspects de ce que Germaine Tillion appelle la volonté méditerranéenne de ne pas communiquer, d'origine endogamique, que nous présenterons et analyserons plus loin.

promène le nouveau-né dans les différents coins de la maison, suivie d'une parente ou d'une amie qui les encense. Ce faisant, elle trait quelques gouttes de lait sur son passage et gratte un peu de terre des murs pour en faire un nouet qui ne quittera l'enfant que beaucoup plus tard. Chacune de ces pratiques cherche à calmer les *jnouns* et à se les concilier à la suite de l'écoulement du sang consécutif à la naissance. Dans l'esprit des femmes, les gouttes de lait versées sur le sol les obligeront à des attitudes fraternelles à l'égard de l'enfant. La terre dont est fait le nouet qu'il porte est leur habitation originelle, ce qui les obligera aussi à épargner celui qui est porteur de leur demeure, symbolisés, dans ce cas, par son élément.

Les précautions contre les *jnouns*, consécutives à la naissance, ne commencent à perdre de leur importance qu'après le quarantième jour où l'enfant prend son premier contact avec la ville ou le village.

Avant de le faire sortir pour lui en faire visiter les saints patrons, on prend soin de lui faire porter un sachet contenant du sel, du benjoin et du harmel, éléments dont nous n'ignorons plus le rôle protecteur.

Cependant, si l'ombre des *jnouns* semble s'estomper des précautions populaires prises au-delà du quarantième jour de la naissance puisque l'enfant est consacré à un saint qui le protège, nous les retrouvons à l'occasion de la circoncision où la présence du sang les attire une fois de plus.

Une fois l'enfant circoncis, il est astreint, dans les milieux campagnards du Sud, à une retraite de sept jours dans une chambre, comme à la suite d'une naissance. Cette retraite a une double signification que nous rappellerons brièvement.

D'une part, avant d'être circoncis, l'enfant est considéré comme un être tantôt asexué, tantôt androgyne. Cette ambiguïté est encore sentie, quoique confusément, chez les marocains illettrés qui attribuent à la circoncision une importance intégrative particulière. C'est elle qui tranche, dans leur esprit, à la fois au sujet du sexe de l'enfant et de son passage du statut d'un être areligieux à celui d'un futur musulman. Elle le sépare de l'ambiguïté sexuelle, facilement assimilée à une infériorité comparable à celle dont les hommes colorent volontiers la féminité, et l'intègre au premier palier du sacré islamique proprement dit. Nous ne discuterons pas ici les véritables rapports du rite de la circoncision avec l'Islam, ni de sa valeur et de sa portée archaïque antérieures à cette religion.

D'autre part, l'écoulement du sang auquel donne lieu cette pratique reste la raison manifeste de la retraite d'une semaine. Il exerce, à n'en pas douter, une réelle attraction sur les *jnouns* dont le contact risque d'être néfaste pour le circoncis. Il n'y échappera qu'au septième jour où il pourra, sans crainte, accéder à la cour de la maison et ensuite à la ville ou au village pour en revenir protégé par la *baraka* d'un saint auquel il est consacré.

A la circoncision du garçon ne correspond aucun rite analogue chez la jeune fille. Mais cette absence de correspondance ne doit pas tromper sur la véritable représentation du statut social de la fille dans les milieux traditionnels, surtout dans les campagnes.

En général, à partir de quatre ans, on lui perfore le lobe des oreilles pour qu'elle puisse porter des boucles. Cette pratique ne donne lieu à aucune précaution particulière. Mais n'oublions pas que dans les milieux marocains les plus traditionalistes,

la jeune fille ne se représente presque jamais sans une allusion, plus ou moins franche, au sang virginal dont elle est porteuse. Nous n'en donnons ici que trois exemples pour confirmer cette réalité. Dans beaucoup de villes encore, tant qu'elle n'est pas mariée, on l'empêche d'entrer la première au bain public. Celui-ci étant considéré comme un lieu de résidence de choix des *jnouns*. Les responsables du *hammam*, qui en sont les caissières, la font toujours précéder d'une dame reconnue mariée. Elles prétextent que si elle est la première à y entrer, la recette de la journée serait très mince. Mais ce prétexte financier n'est au fond qu'une explication expéditive et une sorte d'élaboration secondaire d'une toute autre croyance. Après une dure insistance, le véritable secret a été révélé. Sachant que la jeune fille est encore vierge, c'est-à-dire porteuse d'un sang dont on n'ignore pas l'attraction sur les *jnouns*, on l'empêche d'être la première à contacter ce qui est représenté comme l'une de leurs résidences de choix. Une telle croyance montre à quel point la jeune fille est d'abord pensée dans les milieux marocains comme un support matériel de virginité anatomique qui se manifeste dans l'écoulement futur du sang. C'est pour cette raison souterraine qu'elle n'est pas autorisée à entrer au bain public avant qu'une femme ne l'ait précédée, comme pour servir de tampon.

Nous avons fait remarquer que la puberté est le seul stade qui ne donne pas lieu à des rites proprement dits chez le garçon. Presque rien n'est fait à cette occasion pour manifester le passage à l'état adulte, alors que les premières règles donnent lieu, surtout dans certains milieux ruraux, à une petite fête familiale à laquelle participent les femmes seules. Cela nous a été confirmé à Imintanout

(juillet 1970) où cette pratique est encore observée, quoique beaucoup moins que par le passé.

L'une des proches parentes de la jeune fille va rendre visite à d'autres membres de la famille, ou à des amies, pour leur apprendre que leur fille, vierge encore, « vient de faire de fausses couches ». Cela donne lieu à une petite fête ainsi qu'à une retraite de la jeune fille. Elle ne prendra fin qu'à l'issue de la période menstruelle. Pour beaucoup, cette retraite est destinée à la protéger du mauvais œil. Mais nous devinons assez aisément qu'il s'agit là, une fois de plus, d'une interprétation secondaire d'une autre réalité. La présence du sang menstruel, apparu pour la première fois, offre une nouvelle occasion de préserver la jeune fille des *jnouns* sur lesquels il exerce, on le sait, une grande attraction.

L'apparition du sang menstruel oblige la jeune fille à jeûner le mois de *Ramadan*. Mais alors que le premier jeûne chez le garçon devenu pubère ne donne lieu à aucune manifestation familiale particulière, dans les milieux marocains traditionnels, les parents de la fille ne restent pas indifférents à cette occasion. Elle se voit entourée de nouveaux soins. A la fin du premier jour de son jeûne, ils la font asseoir sur le couvercle qui protège le puits de la maison, s'il y en a, et lui font boire une gorgée de sept bols de soupe (13). Le puits est représenté comme une autre demeure des *jnouns* auxquels on veut présenter la jeune pubère pour lui accorder leur

(13) Nous retrouverons plus loin une autre pratique strictement féminine liée au puits. En trois ans d'enquête, nous ne l'avons rencontrée qu'une seule fois, chez une famille très traditionaliste, à Marrakech (1971). Elle est par contre assez courante dans les campagnes du Sud, comme à Amizmiz, Asni.

(14) Voir *La vie quotidienne à Fès en 1900*, pp. 203-204.

neutralité, à défaut de leur grâce. Nous reconnaissons ici encore la présence bénéfique du chiffre sept.

Nous constatons donc que si la puberté chez le garçon n'est marquée par aucun rite particulier, celle de la fille donne lieu à des soins protecteurs en raison du sang virginal dont elle est le support. Dans la prochaine cérémonie marquante que sera le mariage, elle fera l'objet d'autres attentions qui visent d'abord à lui épargner d'éventuelles attaques des esprits invisibles. Tout cela ne revêt pareille importance qu'en raison de la présence et du rôle primordial que joue le sang dans la représentation populaire traditionnelle du mariage.

Roger Le Tourneau rapporte des pratiques et précautions qui préludent au mariage et que nous rencontrons sporadiquement dans les milieux franchement traditionnels (14). Quelques jours avant le mariage, généralement une semaine, la jeune fille se rend au bain public accompagnée d'amies et de proches parentes. On l'y fait entrer en chantant les louanges du Prophète pour neutraliser les mauvais esprits. Ensuite, deux parentes la déshabillent pendant qu'elle garde « les yeux fermés et les lèvres closes par la crainte des génies du lieu ». Le lavage se fait avec sept seaux d'eau tiède que l'on verse, de préférence, à l'aide d'un récipient rapporté de La Mecque. Le lendemain, on procède à l'habillement de la future mariée, placée « derrière un rideau, autre symbole de la rupture avec sa vie antérieure ». Il est aisé d'en comprendre aussi la volonté de la protéger contre les *jnouns*. La présence de ces derniers est davantage crainte puisque des précautions supplémentaires seront observées pendant qu'on l'habille et la maquille. Le soir des noces, elle est dans une chambre où on doit l'habiller en même

temps que deux parentes, déjà mariées, de l'époux, de préférence. Ces dernières se font habiller à leur tour, sans se farder, par une marieuse. Le but de cette mise en scène est évidemment et même consciemment visé : elle traduit « le souci de tromper les génies qui voudraient s'en prendre à la mariée ». Signalons que cette opération qui est en pleine régression caractérise les milieux bourgeois de vieille date et franchement conservateurs. Pour avoir une juste idée de cette régression, il suffit de penser que sur 120 mariages traditionnels, à Marrakech en 1971, trois seulement se sont déroulés selon le dernier scénario que nous venons d'indiquer. La mariée est ensuite conduite à la chambre nuptiale dont elle franchit le seuil en se regardant dans un miroir qu'elle tient de sa main droite. Le reflet de son visage a une valeur protectrice certaine. Il vise à en détourner les *jnouns* qui le prendront pour la mariée elle-même. Dans certains cas, généralement dans les milieux traditionnels citadins, elle y entre en tenant sous son bras droit un trousseau de cles dont le fer a une efficacité prophylactique et protectrice. Dans d'autres encore, elle en franchit le seuil en ayant, dans chacune de ses mains, un bol de lait et un plateau de dattes. Une telle offrande ne peut laisser les esprits invisibles insensibles et les oblige à de meilleurs sentiments. La raison profonde nous en est connue puisque le sang virginal dont la future épouse est porteuse est un aliment qu'ils recherchent. Nous ne revenons pas sur le sens de la retraite nuptiale et des précautions auxquelles elle donne lieu. Il est devenu désormais clair malgré les quelques interprétations détournées qui en sont parfois fournies par les marocains illettrés.

Si après ces considérations, nous sommes plus à même de mieux pénétrer le double but des précautions qui préparent et soutiennent certains rites de passage, nous devons signaler que nous les retrouvons aussi à l'occasion de la mort alors que la présence du sang n'y est pas évidente.

Nous avons signalé plus haut qu'elle fait l'objet de certaines pratiques qui visent à écarter les *jnouns*. Les objets utilisés à cet effet, comme le couteau ouvert placé à côté du mort, le harmel et l'alun sont bien connus pour leur efficacité contre ces visiteurs éventuels susceptibles de nuire. Ils restent craints en dépit de l'absence manifeste de sang. Interrogées à ce sujet, les personnes qui s'adonnent à ces pratiques répondent que les *jnouns* qui peuvent importuner les vivants, n'hésitent pas à se comporter de même à l'égard des morts qui sont plus inoffensifs et incapables de protection.

Il nous semble que de telles pratiques viennent, sans doute, compléter un cycle de précautions qui a immanquablement rythmé les étapes essentielles de la vie des individus dans les milieux traditionnels marocains. Même en l'absence de sang, ces pratiques viennent parachever, par un scénario final, la protection contre des êtres avec qui on a composé pour tisser le canevas de beaucoup de rites de passage. C'est, en un sens, la dernière politesse qu'on accomplit à la place du mort, même au moment où toutes les craintes sont à jamais écartées.

Il est alors aisé de commencer à mieux pénétrer l'un des aspects les plus spontanés et les plus authentiques de l'univers, et de la mentalité du marocain illettré. Ses rites de passage sont essentiellement vécus sous le signe de la présence, plus ou moins manifeste du sang. Nous saisissons, par là même, le sens profond de la nécessité de la réalité

spatiale, terrienne, représentée à la fois comme cadre visible et lisible du passage d'une étape de la vie à une autre et aussi comme précaution protéiforme contre ceux, invisibles, mais réels, qui peuplent tous les coins de la terre.

Chapitre II

L'ESPACE SECURISANT : LA MAISON

Il n'est pas difficile de constater que la maison marocaine traditionnelle n'offre presque jamais d'ouvertures visibles au visiteur. Dans quelques rares cas où elle est dotée d'une fenêtre donnant sur la rue, on constate immédiatement qu'elle est grillagée et constamment fermée. Autant dire inutile. A son tour, la porte ne paie souvent pas de mine si on la compare au confort intérieur dans certains milieux. Lorsqu'elle est sculptée, ou susceptible d'attirer l'attention, soit par ses dimensions peu communes, soit par une autre caractéristique, on remarque qu'elle est surchargée d'un fer à cheval ou d'une main peinte pour la préserver, ainsi que ses habitants, du mauvais œil. Dès le départ, l'aspect extérieur laisse voir, par les soins proprement protecteurs dont elle est entourée par les occupants, une certaine réserve, une certaine méfiance à l'égard de ce qui est extérieur à l'espace domestique.

Pour peu qu'on fasse attention, on peut aisément remarquer que les propriétaires ne tiennent que sous réserve à communiquer avec tout ce qui est au-delà de leur seuil. Déjà, au niveau de l'entrée, on peut être sensible à une véritable étanchéité et à un hermétisme de l'espace domestique. Ceci est tellement vrai que beaucoup d'européens invités

chez des marocains ne manquent pas de s'étonner du flagrant écart entre l'aspect extérieur peu accueillant de la maison traditionnelle et l'hospitalité des hôtes. Par ailleurs, lorsque la porte s'ouvre, on n'a directement accès à la cour que dans des cas extrêmement rares. Un couloir sombre et souvent coudé empêche le visiteur de violer de son regard scrutateur et indiscret la *Horma* de la maison. Ces précautions préliminaires ne s'arrêtent pas là : cour et intérieur feront l'objet de nouvelles attentions. Lorsque le visiteur n'est pas proche parent intime, le propriétaire le fait attendre, soit dans le couloir, soit à la porte, en attendant que les femmes libèrent la cour et s'abritent des regards étrangers ou indiscrets. Ce cérémonial curieux le devient d'autant plus que parfois il reste applicable même entre parents assez proches, dans les milieux franchement traditionnels, aussi bien dans les villes que dans les campagnes. Ils ne veulent pas se montrer leurs épouses.

Si le marocain illettré se montre précautionneux à ce point, c'est essentiellement parce que l'espace domestique se définit d'abord pour lui par son inviolabilité, par sa *Horma*. C'est aussi pour cela que le visiteur étranger ne se verra presque jamais invité à prendre place près de l'entrée de la pièce de réception pour l'empêcher de voir, même involontairement, les femmes de la maison. Il se verra prié de se mettre au fond de la pièce, sous prétexte que c'est plus confortable, et qu'il peut facilement s'y mettre à l'aise.

Tant de précautions, presque pour rien, peut-on penser. Cependant, de tels soucis peuvent se justifier si l'on songe que, dans l'esprit du marocain illettré, la femme doit être convenablement protégée, même chez elle, par les hommes de la maison. Comme cette dernière, elle se voit entourée de soins

et de protection afin de mieux en marquer la possession. Une telle attitude est doublement rassurante. D'une part la femme se sent mieux protégée par son mari, ou son parent mâle ; d'autre part, celui-ci justifie constamment ainsi, à ses propres yeux, sa domination et son rôle de « propriétaire ».

Nous pouvons faire remarquer tout de suite, que les notions d'inviolabilité de l'espace domestique et d'appropriation ne se manifestent avec vigueur, chez le marocain traditionnaliste, qu'avec le mariage. Avant d'accéder à ce statut, il est bien entendu considéré comme le vaillant protecteur des « femelles » de la maison (mère, sœurs, cousines...). Citadins et ruraux affichent un air farouche de mâle protecteur contre toute visite masculine étrangère et contre toute attaque éventuelle. Mais, c'est avec le mariage que ce rôle acquiert une force supplémentaire. C'est aussi à partir de ce moment que l'homme se voit appelé, plus qu'avant, *moul addar,* c'est-à-dire le maître de la maison. Signalons que le titre de *moulat addar,* maîtresse de maison, attribué à la femme mariée, ne lui confère guère les mêmes avantages qu'à son mari, ni même la conception d'appropriation. On constate donc que l'homme accède à un autre mode d'appropriation de l'espace domestique du fait qu'il s'impose comme étant le premier défenseur de la dignité de sa maisonnée.

Il convient aussi de faire remarquer que plus le mariage renforce la soumission de la femme à l'époux, aux beaux-parents ensuite, plus il œuvre à un double renforcement de la notion d'appropriation chez l'homme. En effet, celui-ci se voit aussitôt appelé à un double commandement : celui de son épouse et celui de l'organisation spatiale et matérielle du foyer. Cette nouvelle situation appelle d'autres

moyens de protection qui seront destinés, dans l'esprit de cet homme, à mieux marquer sa présence et l'inviolabilité de son espace domestique.

C'est ainsi que nous pouvons remarquer que les premières semaines qui suivent le mariage sont souvent consacrées, dans les milieux traditionnels, à des aménagements dans la maison visant à mieux la préserver des regards indiscrets des passants. Quand elle a une fenêtre qui donne sur la rue, elle est vite grillagée pour que la femme ne puisse se pencher au-dehors et s'offrir ainsi à une sorte de viol symbolique par les regards des passants. Beaucoup de maisons gardent encore de véritables boîtes en bois surplombant la porte d'entrée sur lesquelles on a pris soin de faire des trous pour que les femmes puissent voir les visiteurs sans être vues. Il est possible de les voir encore dans les vieux quartiers de Marrakech et d'Essaouira. C'est un procédé ingénieux de leur donner accès au monde extra-domestique sans les exposer aux regards indiscrets, ou indésirables. Si la fenêtre donnant sur l'extérieur est déjà grillagée, avant le mariage, on voit cette protection doublée d'une autre qui consiste à la garnir d'un rideau très épais. Par ailleurs, les femmes voient l'accès à la terrasse devenir contrôlé par l'époux, ou ses parents qui en détiennent la clé.

Dans le cas où la maison abrite une autre famille, au premier étage par exemple, elle se voit priée de condamner les fenêtres qui donnent sur la cour des voisins. Ainsi, c'est par de tels aménagements que le marocain nouvellement marié, dans les milieux traditionnels, s'essoufle à garantir son espace domestique des regards d'autrui. C'est à croire parfois qu'il a quelque chose de sérieux à se reprocher. Bref, cet homme « cherche à reconstituer une noble solitude » comme dit si justement Germaine

Tillion dans *Le Harem et les Cousins*. Connaissant la société maghrébine jusque dans ses détails les plus significatifs, elle ajoute :

> « Rien de plus révélateur... que l'aspect physique du village, du douar, de la maison arabe citadine : celle du Maghreb comme celle du Levant. Autour de la maison : des murs hauts, sans fenêtres, hérissés de tessons de bouteilles ; autour du village : toutes les défenses naturelles, les fossés, les figuiers de Barbarie ; autour de la tente, une horde de chiens à demi sauvages, mais plus sauvage encore que les chiens, une « sacralisation » de l'espace qui la protège et dont l'inviolabilité se confond avec l'honneur : la *horma* » (1).

Par cette réflexion, à la fois lucide et ramassée, Germaine Tillion nous révèle l'essentiel de l'attitude du maghrebin, et du marocain traditionaliste, à l'égard de son espace d'habitation. A travers celui-ci, il manifeste une volonté inflexible de ne pas communiquer avec tout ce qui est extérieur. Il s'agit là, ajoute-t-elle, d'une attitude « très antique » qui caractérise les pays méditerranéens, particulièrement ceux de la rive méridionale, et qui consiste à « garder toutes les filles de la famille pour les garçons de la famille ».

Nous voilà de nouveau enrichis d'une veine appréciable qui nous permettra de mieux rendre compte de l'attitude de cet homme à l'égard de son espace domestique, par un héritage culturel fort antique.

Pour l'instant, nous devons faire remarquer que, d'après cette présentation rapide des données fondamentales de sa conception de la maison, deux caractéristiques s'imposent à notre réflexion. D'une

---

(1) Ouvrage cité, pp. 139-140, Paris, Seuil, 1966.

part, le marocain illettré, surtout marié, veut marquer son espace domestique de son propre sceau, de sa présence. D'autre part, ces marques et précautions pour signer, en quelque sorte, son territoire, son chez-soi, suggèrent à quel point il reste réticent à toute ouverture sur l'extérieur. Il s'agit là, pour résumer la situation, d'un refus visible de communication. Deux notions se présentent à nous comme essentiellement inséparables et presque conséquences l'une de l'autre : affirmation de soi, de sa présence et tentatives multiples de doser son ouverture sur autrui, sur l'extérieur.

Evoquant Hérodote, « le plus vieil ethnographe du Maghreb », Germaine Tillion a eu l'heureuse intuition de citer un fragment de texte où il parle d'un peuple dont les hommes « plantent un bâton en avant du lieu où ils vont s'unir à une femme, et s'unissent à elle ». Une telle remarque ne doit pas nous laisser indifférents. Une telle indication nous aide à retrouver l'indéniable antiquité du lien entre sexualité, mariage et espace. Les précautions de mieux marquer les limites de l'espace à la suite de l'union conjugale puisent leur origine historique dans des temps lointains. Pour s'en persuader, il suffit de songer que Hérodote qui mentionne cette pratique a vécu il y a vingt cinq siècles. Nous sommes donc capables de comprendre combien les précautions que déploie le marocain illettré après son mariage pour mieux protéger son espace domestique prolongent une pratique sociale fort ancienne.

Ici une petite remarque s'impose. Nous avons déjà signalé que cet homme tient à marquer sa maison de son cachet pour mieux manifester à son orgueil la double possession que son mariage lui permet : le foyer et la femme. Le premier ne devient réellement objet de tant de soin protecteur

qu'à la suite du mariage, c'est-à-dire après l'arrivée de la deuxième. Il est dès lors possible de penser que l'espace domestique n'est pour lui que le double quasi identique, et aussi docile, de la femme au foyer. Ne pouvant astreindre celle-ci à une plus grande claustration, ni à une surveillance plus serrée, il se rabat spontanément sur le « domaine » domestique auquel il prodigue des soins de limitation et de protection. Cette volonté de s'enkyster et se couper du reste du voisinage semble être en premier lieu destinée à protéger les femmes et la maison de l'indiscrétion douteuse des voisins, sauf si ces derniers sont de proches parents. En somme, tous ces aménagements de dernière heure auxquels le marocain, en milieu traditionnel, récemment marié, procède pour garantir sa « noble solitude » lui sont dictés par une volonté souterraine de mieux assurer sa domination sur la femme. C'est dire que l'espace domestique se métamorphose, comme par enchantement, et sur un autre mode, en un véritable analogon de l'épouse. En d'autres termes, l'espace domestique acquiert aussitôt après le mariage le statut social de la femme. Il s'agit là, pouvons-nous dire, d'une contagion par contiguïté, ou celle qui se transmet du contenu au contenant.

Dans un article très suggestif sur les noms de la porte en berbère, André Basset rappelle que ce mot (*twurt*) n'est dérivé d'aucune autre langue, comme cela a été avancé par certains auteurs (2). Dans la majorité des dialectes berbères nord-africains, la porte de la maison, ainsi que toutes ses formes dérivées, viennent du verbe *wer* qui veut dire boucher, fermer, boucler. Charles de Foucault apporte une précision fort utile à ce sujet. D'après lui, ce

(2) In *Mélanges René Basset,* tome II, Paris, Leroux, 1925.

mot désigne « la pièce mobile qui sert à fermer une ouverture faite pour entrer et sortir » (3). Partant de cette confirmation philologique, André Basset apporte un soutien précieux à ce que nous avançons : « *tadri n tesdan* est à Ouargla le nom de longues épingles en argent à l'aide desquelles les femmes retiennent leur *cherbouch* sur la tête ».

Nous comprenons donc mieux, par des allusions philosophiques, le sens de la *horma* de l'espace domestique que suggère et garantit matériellement la porte. Ce n'est pas par hasard que le même mot qui désigne cette dernière, en berbère, partage sa racine avec celui rappelant les épingles qui rassemblent et protègent la chevelure des femmes. Rappelons aussi que la porte est lourde de suggestions spécifiquement féminines. Son rôle dans une maison est de signaler la présence de réalités inviolables, en l'occurrence, des femmes. C'est dans cet esprit que dans les milieux marocains traditionnels, les seules maisons qui n'ont guère besoin de porte sont celles des prostituées et des célibataires.

Pendant notre enquête pour le présent travail, il nous a été donné de relever un certain nombre de détails linguistiques confirmant ce qui vient d'être avancé.

Dans beaucoup de familles citadines de longue date, essentiellement dans les grandes villes, on utilise le terme *'alli* pour dire jeter, lancer par-dessus un mur. Curieux rapport entre le fait de jeter quelque chose, s'en débarrasser, et la hauteur. Cette coïncidence n'a pas finalement à nous surprendre puisque nous avons compris et constaté les soins divers prodigués par les hommes, dans les milieux traditionels, afin de prémunir leur « territoire » con-

---

(3) *Dictionnaire Touareg-Français,* tome I.

tre des intrusions éventuelles diverses. Elever des murs, les sur-élever, s'inscrit dans cette intention de couper les ponts, en quelque sorte, avec ce qui est au-delà de l'espace assigné à la famille. Il est alors aisé de saisir le rapport entre se débarrasser d'une chose et *'alli.*

En d'autres termes, ce dont on veut se débarrasser, ce qu'on veut jeter, serait comparable à ce qui est indigne de se trouver dans l'enceinte de la maison et qui doit en être exclu. Nous constatons, par ce petit exemple, combien l'inviolabilité du domaine domestique se manifeste jusque dans le vocabulaire courant.

Il nous permet aussi de relever une sorte de spatialisation, presque spontanée, de la pensée dans le vocabulaire employé dans les milieux marocains traditionnels.

Par ailleurs, l'expression dialectale « louer le plafond » a une signification à laquelle nous ne devons pas rester indifférents, tant elle est éclairante pour notre propos.

Une femme qui « loue le plafond », sous-entendu de son habitation, est essentiellement une personne de petite vertu. Si elle est ainsi qualifiée, c'est parce qu'elle loue son toit qui abrite un commerce qui n'est toléré ni par la société, ni par la religion. Dans cet autre exemple, si l'expression est franchement péjorative, c'est surtout parce que la personne qui pratique cette activité favorise et permet la prostitution dans un espace qui aurait pu abriter une famille respectable qui en garantirait la *horma* par la légitimité du lien entre époux. Si la prostitution est désignée par cette expression, somme toute euphémique, c'est à coup sûr parce que l'espace domestique, qui se définit par sa respectabilité, se trôuve violé et consacré à un com-

merce intolérable. Une telle substitution (location passagère du plafond, du toit, pour la prostitution) n'est pas innocente. Elle signifie que tout espace domestique ouvert à tout venant perd, du même coup, l'inviolabilité qui le caractérise. C'est dire aussi qu'un toit, ici un plafond, ne se loue jamais pour une pareille activité. Il doit abriter, dans l'esprit du marocain traditionnel, soit des amis auxquels l'hospitalité a été accordée, soit une famille caractérisée. En d'autres termes, une maison se définit par ses limites, par son autonomie et sa fermeture par rapport à l'extérieur, non par ce que nous pouvons appeler, pour l'occasion, sa béance. En poussant l'analyse de cette substitution plus loin, nous pouvons aisément y déceler une volonté manifeste d'exclure la prostitution de tout espace borné. Or, comme cette pratique ne se conçoit guère en plein air, autant dire qu'il s'agit là d'une condamnation poussée de la chose, quoique d'une manière euphémique et détournée.

Ici, une petite parenthèse s'impose pour nous permettre une mise au point.

La condamnation de la prostitution relève d'une volonté de protéger l'espace domestique ainsi que d'une intention moralisatrice à coloration islamique. On ne la considère d'un très mauvais œil que dans la mesure où l'inviolabilité de l'épouse rayonne sur la maison et lui attribue, par là même, sa caractéristique fondamentale aux yeux de l'époux, à savoir qu'elle est objet de possession quasi totale et de protection. C'est dire encore combien ce méditerranéen reste le continuateur fidèle, un peu à son insu, d'une conception antique des choses où la notion de possession jalouse était à la fois vitale et de rigueur. C'est l'inviolabilité qui définit comme tel l'espace domestique.

Sans vouloir surcharger ce travail de remarques, nous aimerions nous en permettre une autre qui nous semble particulièrement éclairante.

Il s'agit, une fois de plus, d'interroger une formule populaire courante qu'on adresse aux célibataires qui ne songent pas encore à trouver femme. Leurs parents, ou aînés, leur demandent « quand réunirez-vous vos pieds ? ». Réunir les pieds, c'est se ránger. C'est en quelque sorte consentir à accéder au stade éthique, et créer un foyer. Par ailleurs, quand on demande à ces jeunes hommes mariables : « quand aurez-vous une femme ? », c'est pour leur demander quand créeront-ils un foyer. L'interlocuteur tient avant tout à savoir quand l'intéressé aura une femme et marquera de son cachet une portion d'espace.

La question a été posée à plusieurs adultes illettrés, des deux sexes, pour savoir ce qu'ils entendent exactement par « réunir les pieds » ? Nous étions particulièrement étonné de la quasi uniformité de leurs réponses. Cela consiste, répondent-ils, à ne pas avoir un pied chez soi et l'autre ailleurs. Peut-on obtenir réponse plus claire ? L'homme digne de ce nom doit, à leurs yeux, avoir pour principal souci sa femme et sa maison. Autrement dit, tout son intérêt doit être concentré sur son « chez lui ». Une fois de plus, ces deux réalités se présentent comme inséparables et s'appelant l'une l'autre.

A la question de savoir pourquoi l'accent est mis sur les « pieds », les réponses étaient, une fois de plus, quasi unanimes. Ce sont eux, dit-on, qui vous mènent loin de chez vous. « L'homme convenable, ajoute-t-on encore, est celui qui sait commander ses pieds ». L'essentiel est dit. Etre convenable, consiste finalement à rester chez soi. Nous ne

pouvons pas trouver meilleure expression de cette volonté de ne pas communiquer, de doser tout contact avec l'extérieur, ou autrui. Le corollaire de cette conception des relations avec ce dernier dictera de s'enkyster chez soi et de régner sur le foyer. En d'autres termes, pour qu'un homme accède au statut de la respectabilité, il doit afficher, à son entourage, qu'il est capable d'avoir maison et femme auxquelles il imposera son nom et qu'il défendra vaillamment de tout contact extérieur douteux. Nous pouvons penser aussi que « réunir ses pieds » revient à s'interdir de rester baladeur en se donnant femme et foyer. Ainsi, le jeune homme volage expérimentera mieux les impératifs sociaux liés à la sacralité de l'espace conjugal. Il sera donc, à son tour, appelé à une fermeture sur l'extérieur, autrement dit, à une ouverture bien dosée et à respecter les foyers des autres.

Or, si cet homme s'interdit de violer l'espace conjugal d'autrui en prenant femme, donc d'en respecter la *horma,* ne soyons pas surpris de le voir s'accorder d'autres avantages. Lévi-Strauss rend bien compte de ce calcul social en écrivant, quelque part, que « toute interdiction est en même temps, et sous un autre rapport, une prescription ». Nous l'avons déjà fait remarquer, à la « possession » d'une épouse s'ajoute celle d'un espace qui sera aussitôt contaminé par les caractéristiques de soumission que le statut conjugal confère à la femme au foyer. C'est aussi dans cet esprit que l'espace domestique devient, chez le marocain en milieu traditionnel, objet de soins frénétiques dont la surélévation des murs, la condamnation des fenêtres donnant sur la rue, la complication des serrures de la porte principale et l'interdiction d'accéder à la terrasse imposée aux épouses ne sont que les manifestations les plus

flagrantes. Inutile de signaler que les femmes manœuvrent parfois pour contourner chacun de ces interdits et précautions sans laisser de bavures.

Si le marocain illettré qui se donne femme au foyer comprend mieux qu'avant ce qu'est réellement l'inviolabilité du territoire conjugal, il se donne spontanément des droits, parfois démentiels, sur son espace domestique et sur ceux qui y résident en permanence. Il devient alors le vaillant protège-honneur de sa famille et le garant, très craint, de l'unité spatiale de sa demeure. Il organise la disposition des logements et les distribue sans presque jamais se voir contrarié dans ces décisions. Signalons à quel point les comportements de cet homme à l'égard, et à l'intérieur, de son foyer puiseront leur source dans l'ensemble de ses conditionnements psycho-sociaux antérieurs. Or, connaissant assez selon quels processus il avait été socialisé, nous pouvons aisément deviner comment il organisera son espace domestique et comment il concevra les rapports entre ceux qui y vivent en permanence (4). Il sera constamment inspiré en cela par ce que M. Chombart de Lauwe appelle, dans *Des villes et des hommes*, des « images-guides » que sa société globale lui a jusque là imposées et proposées et dans lesquelles il continuera à se reconnaître. Or, les « images-guides » qui président à la représentation et à l'organisation spatiale de la maison chez l'adulte marocain marié, dans les milieux traditionnels, manœuvreront sous le signe de la non communication et de la défense farouche du « domaine » familial.

Depuis sa plus tendre jeunesse, cet homme baigne dans un système familial à l'intérieur duquel

---

(4) Nous nous en expliquerons plus loin. Voir chapitre VIII.

les relations entre parents sont, pour ainsi dire, inscrites sur le sol domestique. Pour donner à l'exposé plus de teneur objective, il suffit d'analyser rapidement la morphologie générale de la maison marocaine traditionnelle.

Outre le couloir d'accès à la cour, souvent coudé et dont nous avons déjà parlé, les pièces sont disposées autour de celle-ci et débouchent toutes sur elle. C'est en quelque sorte l'espace commun où les femmes de la famille circulent librement et se sentent réellement chez elles. Cour ouverte sur le ciel parfois agrémentée d'un jet d'eau, d'arbres et de fleurs, et où tout semble inviter à la réunion familiale, donc à un dialogue détendu entre les occupants. Que de fois pouvons-nous entendre les femmes dire qu'une maison sans cour n'en est pas une. Elles vont même jusqu'à penser qu'une maison, c'est avant tout la cour intérieure. Ayant voulu nous assurer des raisons de telles affirmations, nous avons vite constaté qu'elles sont motivées par la recherche d'une paix intérieure. Les femmes cloitrées s'accordent une liberté imaginaire en se promenant nonchalamment dans la cour. Liberté dans une cage, peuvent-elles songer, mais liberté quand même.

Par contre, les hommes considèrent les choses tout autrement, et nous avons pu noter, non sans quelque étonnement, que l'essentiel pour eux, dans une maison, ce sont d'abord les pièces. Voulant aller aux motifs profonds de cette préférence, nous avons appris que lorsque celles-ci sont nombreuses, « chacun se sent chez lui », ajoutent-ils. Une fois de plus, le mot est lâché : chaque membre de la famille ne doit se mouvoir dans l'espace domestique que dans les limites des convenances.

D'ailleurs, l'enquêteur rencontre encore des familles, de type traditionnel, où le mari a sa pièce

et son salon de réception et où les femmes disposent des mêmes avantages. Il s'agit là, bien entendu, d'une étanchéité qu'on ne rencontre encore que dans les milieux très conservateurs et très aisés pouvantse le permettre matériellement.

Mais, ce qui doit davantage solliciter notre attention, c'est le souhait que formulent les hommes de voir chaque membre de la famille occuper une portion propre de l'espace domestique. Nous ne nous tromperons guère en soutenant que ce souhait est profondément motivé par la volonté de marquer spatialement les distances et les obligations qui doivent exister entre époux et enfants. Nous avons pu constater que beaucoup de parents aiment confiner leurs jeunes enfants soit dans une pièce isolée, soit au premier étage, et ne leur permettent de se réunir avec eux que pendant les repas. Certains vont même jusqu'à leur interdire de manger avec eux. « Ils doivent, ajoutent beaucoup de parents, avoir peur de l ombre de leur père ».

Or, l'un des moyens pour y parvenir consiste à le faire comprendre aux enfants par des relations spatialisées, si nous pouvons nous permettre cette expression. C'est sans doute sur ce mode que les parents suggèrent le plus matériellement et le plus manifestement possible la distance et le respect qui leur sont dûs. Les enfants se voient attribuer la pièce la moins recherchée dans la maison. Ils se voient souvent interdire de jouer dans la cour quand les parents se retirent dans leur pièce, ou quand les invités sont là. Pour ne pas déranger la tranquillité des adultes, ils doivent jouer soit dans le hall-couloir, soit au seuil de la maison.

Tous ces éléments se compliquent davantage avec la polygamie que peut abriter un même foyer. Les épouses peuvent cohabiter sans pour autant

communiquer. Chacune d'elle se verra assigner une proportion d'espace qu'elle organisera de façon à éviter des contacts fréquents avec sa rivale. Le spectacle est encore plus navrant lorsque, au retour du père, chacune d'elles envoie ses marmots le saluer dans la cour et revenir sur-le-champ chez leur mère respective. Dans ce cas, il ne serait guère exagéré de penser qu'il y a autant d'unités spatiales dans une même maison que d'unités, ou de cellules familiales.

Aussi bien en cas de monogamie que de polygamie, les relations entre membres de la famille finissent par se dessiner, comme des éclaboussures, sur l'espace domestique. Il est particulièrement utile de faire remarquer que dans la famille marocaine traditionnelle, aussi bien dans les villes que dans les campagnes, la chambre conjugale est presque totalement inconnue. En effet, les époux ne partagent jamais, sous les yeux de leurs enfants, ou parents, la même chambre. Chacun d'eux passe ses nuits, soit avec ses enfants, souvent du même sexe, soit avec d'autres personnes de la famille. Les époux ne s'unissent qu'à l'insu de leurs enfants, à la sauvette, et chacun d'eux regagne l'endroit où il a l'habitude de dormir.

Dans le cas où l'un d'eux couche dans la chambre conjugale, c'est l'autre qui l'y rejoint, furtivement, la nuit. Dans les campagnes (Ourika, Amizmiz, Asni), ils s'unissent, parfois, à l'extérieur de la maison, dans la chambre des hôtes, ou dans le magasin où sont stockées les denrées alimentaires familiales. Nous constatons alors combien les relations sexuelles, qui ont un statut et un sens social traditionnel dans les rapports parents-enfants, peuvent être lues dans l'organisation et l'utilisation spatiale du domicile conjugal. L'espace domestique

est, en filigrane, un révélateur précieux de valeurs et de croyances sociales traditionnelles.

M. Chombart de Lauwe fait très justement remarquer que « l'on peut faire des maisons dans lesquelles personne ne pourra communiquer avec personne, et des maisons dans lesquelles les gens auront envie de communiquer entre eux »(5). Cette réflexion est indéniablement pertinente, mais dans le cas qui nous intéresse, ce n'est pas tellement la structure interne de la maison marocaine traditionnelle qui empêche les gens d'avoir envie de dialoguer et de se rencontrer souvent. Un tel manque est avant tout, nous semble-t-il, imputable à la conception des relations parentales et conjugales chez le marocain illettré. Le plan d'une maison peut être particulièrement incohérent, sans unité ni harmonie, et permettre une réelle communication entre ses habitants (6).

Si nous pensons pouvoir lire dans l'organisation spatiale de la maison, nous ne devons jamais perdre de vue que ce schéma inscrit sur le sol a son origine ailleurs. Ce n'est là qu'une copie, plus ou moins conforme à des « images-guides » que sécrète chaque culture et qui orientent les individus dans leurs comportements, même les plus apparemment gratuits. Le plan de la maison a été sûrement inspiré par la conception des relations familiales et non l'inverse. Sa structure est loin d'être gratuite parce que la civilisation qui l'a depuis longtemps inspirée veut s'y manifester et assurer, grâce à elle, entre autres moyens, sa pérennité.

---

(5) *Des hommes et des villes*, p. 12.

(6) A ce propos, rappelons le proverbe marocain courant : « celui qui veut t'embrasser peut trouver ta bouche même dans l'obscurité ».

Nous avons vu comment le marocain, dans les milieux traditionnels, s'essouffle à mieux circonscrire son espace domestique et combien il veille sur l'inviolabilité de ses limites concrètes. Cependant, si nous avons tenté de rendre compte de cette attitude par la volonté fort antique de ne pas communiquer qui puise son origine historique dans l'esprit endogamique méditerranéen, il semble que nous comprendrions davantage cette fermeture à l'égard de l'extérieur, en faisant appel à des registres psychologiques.

Ce qui est vrai quant à l'entassement des habitations urbaines, le reste davantage en milieu rural. Cet aspect d'agglomération et d'unité se justifie, historiquement, dans la plupart des cas par la tradition endogamique, par les manœuvres de rapprochement par des liens matrimoniaux, de protection ou d'adoption comme parents, ceux qui ne le sont guère. A ce propos, la légende qu'on raconte à Tinmel, dans le Haut-Atlas, rapportée par M. Jacques Berque (7), et selon laquelle un bélier échappé peut facilement circuler d'une terrasse à une autre pendant toute une journée, garde encore sa signification presque intacte. En plus de cet entassement des maisons destiné à faire durer des impressions de protection, un peu contre tout, la sacralité de l'espace domestique continue de s'imposer comme ce qui est essentiel à défendre.

Cependant, si nous avons tant insisté sur la volonté de ne pas communiquer spatialement, nous ne devons pas nous interdire d'autres témoignages précieux de certains indices dans le comportement de ces hommes. Ils le sont d'autant plus qu'ils

---

(7) *Structures sociales du Haut-Atlas*, p. 29, Paris, P.U.F., 1955.

rendent le chercheur soupçonneux et l'incitent à partir en quête d'explications complémentaires. A ce propos, il serait fort utile de citer un passage remarquable dans lequel Germaine Tillon nous éclaire et nous invite à être plus soupçonneux :

> « Le bédouin embourgeoisé, privé de la protection des grands déserts vides et de l'appui inconditionnel des frères-cousins, se rabat dès lors sur tous les erzatz de protection que ses moyens et son imagination lui offrent : barreaux de fenêtres, serrures compliquées, chiens méchants, eunuques... et voile » (8).

Il s'agit là, à n'en pas douter, d'une explication délibérément historique d'un aspect de l'organisation et de la conception de l'espace domestique maghrebin. Cependant, si le marocain illettré conserve cette attitude à l'égard de son espace domestique et continue à opter, surtout dans les campagnes, pour des mariages endogamiques, nous ne devrons pas y voir le prolongement exclusif d'un comportement antique. L'historicité d'un comportement ne prend en réalité sa plus ample signification que si elle est doublée d'une valeur métaphysique, ou sociale, très ancrée. Donc, vouloir rendre compte de ce comportement par la seule continuité historique ne saurait en épuiser tout le contenu. D'ailleurs, Germaine Tillon ne refuserait pas de penser, et de constater, que l'attitude pour ainsi dire farouche que cet homme adopte à l'égard de son « territoire » n'est encore vivace que dans la mesure où elle a un répondant métaphysique présent, ou d'ordre psycho-social. Pour nous, ces « ersatz de protection », pour reprendre l'heureuse expression de notre ethnologue, sont essentiellement d'un tout

(8) *Le Harem et les Cousins*, p. 190.

autre ordre et puisent leur signification actuelle dans un autre registre que celui de la linéarité historique. Celle-ci n'occupe, à son tour, qu'un pan de cet immense canevas qu'est l'existence complexe du marocain dans les milieux traditionnels.

Les notions de « défense » et de « protection » sont centrales dans les réponses que fournissent les marocains illettrés au sujet de leur représentation de l'espace mondial global (9).

Quand notre émotivité et notre préhistoire individuelles se proposent de nous aider à nous représenter le monde où nous vivons, ou à l'organiser spatialement, nous livrons spontanément, selon la belle expression de Gaston Bachelard, « la topographie de notre être intime » (10). A ce sujet, il ajoute que « les souvenirs du monde extérieur n'auront jamais la même tonalité que les souvenirs de la maison », ni l'indélébilité de ceux de la manière dont nous avons été socialisés à partir de notre plus tendre enfance, pourrons-nous renchérir.

En dernière analyse, toutes les techniques protectrices de l'espace domestique que le marocain illettré mobilise pour se prémunir et couper les ponts avec l'extérieur seront qualifiées par nous comme des « erzatz de protection » beaucoup plus dans le cadre de l'histoire, voire de la préhistoire individuelle que dans celui des péripéties généalogiques d'une civilisation. Nous n'avons aucunement l'intention d'isoler l'individu de sa civilisation ambiante, ni de ses racines qui plongent dans une époque historique lointaine. Une telle séparation est particulièrement caduque et ne résistera pas aux

(9) Nous consacrerons, plus loin, un chapitre à ce sujet.

(10) *Poétique de l'Espace*, p. 53, Paris, P.U.F., 1967.

confrontations avec les réalités vécues. Cependant, les risques d'erreurs seraient sans doute moins grands si, au lieu de remonter très loin, nous nous contentions d'interroger et d'écouter attentivement des témoignages récents, émanant directement de l'homme en situation. D'ailleurs, pour mériter pleinement son nom, tout erzatz, de quelque nature que ce soit, doit d'abord remplacer un objet récemment perdu, ou dont on est privé depuis peu. Si les moyens de protection dont le marocain illettré veut garantir les limites de son domaine domestique, ont leurs racines qui plongent dans les fondements de la civilisation méditerranéenne méridionale, nous pensons aussi que la sève qui y circule et qui les maintient vivaces a une source très proche. Autrement dit, nous voudrions prolonger l'explication historique, voire préhistorique, des relations interhumaines au Maghreb, telle qu'elle est fournie par Germaine Tillon, par le recours à l'archéologie individuelle du marocain illettré.

Pour ce faire, c'est une sorte de psychanalyse partielle de la représentation de l'espace domestique que nous serons amené à entreprendre.

Il nous a été permis de constater, même dans les quartiers dont l'aspect extérieur est le plus farouchement opposé à toute ouverture, ou communication avec le voisinage, que certaines maisons ont des terrasses communes qui permettent aux familles possédantes de s'y rencontrer, pour goûter ou pour profiter de la fraîcheur nocturne. Celles-ci, remarquons-le bien, n'ont aucun lien de parenté ni d'alliance, sinon celui du « voisinage » (*aj-joura*). Mieux encore, des maisons qui, de l'extérieur, semblent particulièrement étanches, possèdent, de l'intérieur, une porte de communication. Il nous a été donné de constater que beaucoup de familles, parmi celles

qui pratiquent cette communication par l'intérieur, sont simplement des voisins de longue date.

Toutes ces ouvertures internes et dissimulées semblent, à première vue, une réaction, une réplique spontanée pour briser l'hermétisme spatial des maisons. Ces sortes de soupapes de sécurité viennent donc pour éviter un éventuel éclatement d'un espace trop enkysté et sans issue de secours évidente. Beaucoup de maisons élargissent quotidiennement leurs propres limites par ces procédés tout en affichant une fermeture quasi-totale de leur espace aux regards non avertis. Les personnes qui y résident ne se meuvent plus dans un espace désespérément circonscrit et figé dans ses limites visibles par la *horma* de l'espace voisin. Si elles vivent régulièrement dans un circuit fermé, elles disposent aussi d'une possibilité de l'élargir périodiquement et sans risques. Le même avantage sera par là même accordé aux voisins.

Donc, malgré le refus, tout extérieur, de communiquer spatialement avec le voisin, nous constatons, dans beaucoup de cas, une volonté intérieure d'amorcer un élargissement des horizons domestiques.

De telles constatations ne seraient qu'à la portée du chercheur qui a pénétré en profondeur la société marocaine, et maghrebine, traditionnelle. Et c'est ainsi qu'il a été donné à Germaine Tillon de relever ce comportement. Le corollaire de cette volonté antique de vivre entre parents, dans une tribu ou dans un quartier a été « l'adoption comme parent du voisin dont on n'a pas pu se débarrasser ». Une telle attitude trouverait son origine, d'après elle, dans les structures endogamiques de la société maghrébine. Or, comme nous l'avons dit auparavant, l'explication historique peut enrichir

notre connaissance d'une société sans pour autant satisfaire toute notre curiosité. Par ailleurs, de nos jours, l'endogamie est beaucoup moins courante au Maroc que par le passé, même dans les milieux ruraux qui sont habituellement plus conservateurs que les centres urbains exposés à de multiples mutations. C'est ainsi que nous avons noté qu'elle est en nette régression dans la vallée de l'Ourika, à Amizmiz et un peu partout dans le Sud. C'est cette régressión qui nous incite à puiser nos explications complémentaires dans d'autres registres, tout en continuant à cautionner la continuité et l'efficacité relatives des structures antiques encore vivaces.

L'adoption « comme parents » de ceux dont on n'a pas pu se débarrasser et dont la présence et le voisinage sont jugés indésirables, trouve aussi une autre explication sur le registre psycho-sociologique. Il est facile de se rendre compte à quel point le marocain illettré veille à entretenir des relations plus qu'amicales avec ses voisins. Le respect des voisins n'est pas un vague sentiment. C'est un grand principe, voire une valeur à la fois sociale et religieuse. Beaucoup d'hommes justifient l'amitié qu'ils vouent à leurs voisins par les commandements du Prophète et même de Dieu. Sans vouloir douter le moins du monde de la sincère religiosité de ces hommes, nous estimons que de telles allégations ne constituent, au fond, qu'un autre moyen inconscient de réagir contre la présence constante des voisins. Faisant de nécessité vertu, ils considèrent volontiers le voisin comme un autre soi-même, mieux parfois, comme un parent. Pour ce faire, ils contractent avec lui une alliance matrimoniale. Les voisins offrent leur service de semi-parents et de nourrices des enfants pour sceller cette amitié et s'assurer du soutien de ceux dont ils ont volontiers adopté la progéniture.

Nous pouvons lire dans ce comportement une double réaction essentiellement caractérisée par ses origines inconscientes et par conséquent, dont la véritable signification échappe aux hommes qui la vivent. Réaction d'abord tellement souterraine qu'elle déclenche spontanément une ouverture, non sur l'extérieur, mais orientée vers l'intérieur et qui vise à récupérer les voisins dont une trop longue méconnaissance crée nécessairement une forte tension chez l'individu. Lorsqu'on habite longtemps près d'un autre sans jamais pénétrer son espace-univers, que constitue sa maison, il se crée une tension et une volonté de percer son anonymat. Sans cela, le voisin se métamorphosera petit à petit, à nos yeux, en une présence angoissante, en une sorte de témoin lointain et presque malveillant. En effet, rien de plus intolérable qu'un voisin qu'on ne connaît pas, ou qui évite toute rencontre ou contact. Que de fois, ces hommes déclarent qu'un voisin qui ne se confie pas à vous et en qui vous n'avez pas confiance n'en est pas un. Cela appelle, bien entendu, une ouverture à l'autre et une invitation à la communication. Or, vouloir pénétrer l'espace-univers de l'autre, c'est s'exposer à la même pénétration, presqu'au même envahissement.

Toutes les tentatives de m'ouvrir l'espace du voisin, malgré la sacralité qui le définit, est en même temps une volonté inconsciente de lui permettre l'accès au mien. Dans les louanges de bon voisinage que les hommes présentent sous une couverture islamique, nous voyons davantage une double réaction d'ordre psychologique qu'une simple obéissance à des commandements religieux. D'une part on y veut tempérer l'inviolabilité de son espace en l'ouvrant à autrui tout en s'offrant par là, le même avantage de prénétrer le sien. D'autre part, et par

voie de conséquence, le voisin-témoin s'estompe pour céder la place à un ami, à un parent, bref, à un être de confiance. On ne peut s'enkyster toute sa vie chez soi sans que la présence de l'autre ne devienne manifestement angoissante. On veut se confiner dans sa « noble solitude », mais celle-ci n'acquiert toute son ampleur qu'en se convertissant en solitude-avec-le voisin. Sans vouloir chercher le jeu de mots, nous pouvons dire que l'espace domestique, aussi bien en ville que dans les campagnes, dispense une solitude à plusieurs. Son inviolabilité n'acquiert, paradoxalement, sa véritable signification que lorsque la maison s'ouvre à ceux dont la présence était d'abord jugée comme indésirable.

Nous savons que l'Islam ne cesse de recommander à ses adeptes de respecter et d'aider les voisins. Le Prophète l'a tellement répété, dit-on, qu'on croyait qu'il allait en faire des héritiers. En essayant de jeter un éclairage psychologique sur la représentation du voisinage chez le marocain illettré, nous voulons avant tout donner à cette notion un contenu supplémentaire. Les recommandations religieuses seules semblent incapables de donner lieu à des attitudes ou représentations durables. Elles sollicitent constamment le recours d'autres réalités psychologiques qui en constitueraient le support. Sans tenir compte des motivations souterraines qui poussent ces hommes à ouvrir leur espace domestique à leurs voisins-amis, ou a leurs voisins-parents, d'où la nécessité d'autres portes intérieures, nous ne comprendrions peut-être pas assez le sens profond d'une expression aussi courante, dans les milieux marocains traditionnels, que « la protection du voisin incombe au voisin » (*'ar ajjar 'ala jarou*). On ne peut compter que sur la protection et la bienveillance de celui à qui on s'est ouvert. La confiance

n'est jamais une réplique spontanée par laquelle on manifeste le don quasi total de soi-même. La maison qu'on ouvre à son voisin, dans les milieux marocains traditionnels, est une promesse de protection qu'on lui propose et dont on le charge par là-même.

Il serait manifestement prétentieux de penser pouvoir rendre compte de la complexité de l'attitude du marocain illettré à l'égard de ses voisins, dans les milieux traditionnels, en mobilisant des données exclusivement historiques, religieuses ou psychologiques. La vérité est, à coup sûr, au carrefour de ces trois registres. Mais si nous avons accordé plus d'intérêt aux motivations psychologiques, c'est en partie pour pulvériser le mythe selon lequel il est possible de presque tout expliquer, dans une société islamique, par le recours à la source religieuse. L'homme est essentielement pluridimensionnel, et on ne peut avoir une idée de sa fuyante réalité qu'en mobilisant plusieurs moyens d'approche simultanément. C'est ce qui nous invite à penser que le caractère prétendu islamique qui impose au marocain d'ouvrir son espace-maison au voisin est fondamentalement psychologique. En schématisant un peu, nous dirions que l'évolution historique, essentiellement endogamique, a créé, au Maroc, une conception d'un espace domestique quasi hermétique, se refusant apparemment à toute ouverture sur l'extérieur.

Dans un deuxième temps, cet hermétisme se tempère par l'adoption, « comme parent » ou comme ami très intime de tout voisin indésirable indéracinable, ou gênant. Ainsi, à un apparent repli sur soi, l'espace domestique appelle, de l'intérieur un dialogue et une ouverture aux voisins. Ce processus s'explique, comme nous venons de le voir, par un mécanisme psychologique banal et qui n'est rien

d'autre, au fond, que la volonté, toute humaine, de dialoguer et de s'ouvrir sur autrui. Si l'excès en tout finit par sécréter son propre antidote, un espace muré, sans possibilité évidente de décongestion, appellera, à la longue, un mécanisme d'ouverture et de ventilation intérieurs. C'est en cela que nous avons cru trouver ce que nous avons appelé une double réaction, et qui n'en constitue, en dernière analyse, qu'une seule. Réaction souterraine contre un espace sans perspective. Réaction presque inconsciemment claustrophobique qui appelle le voisin à une délivrance et à un élargissement spatial relatif.

Il n'est sans doute pas inutile de faire remarquer que l'Islam ne manifeste guère sa présence au niveau de l'organisation spatiale de la maison marocaine traditionnelle. S'il exhorte à des relations de fraternel voisinage, c'est dans le cadre de ses visites universalistes originelles pour rendre l'exemplarité des musulmans à la fois facile à remarquer et moins douteuse. Donc, les rapprochements interhumains entre voisins, soit par amitié, soit par mariage, sont loin d'être d'une facture exclusivement islamique. La religion musulmane n'est venue que pour renforcer ce processus déjà déclenché par des poussées psychologiques impérieuses. Mieux encore, on aurait sans doute enregistré la même organisation spatiale de la maison marocaine traditionnelle, ainsi que les réactions psychologiques qu'elle entraîne, sans l'Islam. Nous sommes persuadé que l'organisation de l'espace domestique, dont les origines sont bien antérieures à l'islamisation du Maroc, aurait à elle seule, appelé les mêmes comportements et les mêmes réactions entre voisins. Comme chacun sait, certains comportements et réactions n'attendent pas une religion pour se créer, ni pour se perpétuer. Ceci ne l'empêche pas, bien entendu, de leur appor-

ter sa caution, ou de les recolorer. Cela est loin de nous faire considérer l'Islam comme un simple épiphénomène.

Encore une fois, si nous avons préféré résister à la tentation de donner la priorité dans nos explications à des éléments religieux, c'est parce qu'ils constituent souvent la justification la plus tardive, et parfois la plus superficielle de certains comportements complexes. Sans vouloir le moins du monde déprécier une religion quelconque, nous estimons, à la lumière d'enseignements historiques, qu'elle est essentiellement une sorte de fleur rudérale. Elle ne pousse et ne se transforme que sur des décombres et sur des vestiges culturels dont elle tire la sève qu'elle réutilise par la suite, selon ses propres normes. Etant le dernier venu, l'Islam ne saurait, sans perdre son essence, risquer de déroger à ce processus qui a déjà régi ses aînés.

Par ailleurs, c'est en accordant plus d'attention à des motivations spécifiquement psychologiques, qu'il devient possible de restituer à l'organisation de l'espace, chez le marocain illettré, son contenu authentique. Cela peut aussi justifier le passage d'une conception de l'espace domestique, confiné dans un hermétisme apparent à une volonté toute intérieure, voire souterraine, de s'ouvrir au monde et à autrui. A des impératifs historiques, lointains, et sociaux de circonscrire son espace domestique, s'ajoute discrètement une recherche constante de récupérer les autres pour élargir, de l'intérieur, son réseau de relations interhumaines. C'est à travers ce paradoxe constant de refus et d'appel à autrui que la notion d'espace domestique, chez le marocain illettré, devient une sorte de lieu géométrique à partir duquel les relations de soi à autrui acquièrent leur signification humaine.

Ainsi, ce qui nous est apparu, dans une première approche, comme un refus manifeste de communiquer avec autrui ne tarde pas, à force d'analyse, à nous révéler un appel aussi intense au dialogue et au soutien. Le réseau de relations humaines acquiert plus de consistance en passant par l'espace domestique. C'est là qu'il convient de trouver le sens de l'hospitalité traditionnelle marocaine qui est beaucoup plus constatée que comprise dans son essence. Le meilleur témoignage d'amitié que cet homme puisse manifester à quelqu'un consiste à lui ouvrir sa maison et à marquer l'événement par un repas commun. Si elle passe chez lui par le repas partagé, elle acquiert plus de solidité lorsque cela a lieu dans sa propre maison.

Chapitre III

LE CHAMP

La maison se définit aussi bien en milieu urbain qu'en milieu rural par des limites concrètes. C'est par là que la notion de *Horma* prend sa véritable signification puisqu'elle ouvre un espace qu'on ne peut violer impunément. Tenant compte de cette réalité et l'acceptant pour ce qu'elle est aux yeux des hommes qui nous préoccupent, nous rencontrons, en milieu rural, une infirmation visiblement inquiétante de ce que nous avons jusque-là avancé. Il s'agit du champ.

Nul n'ignore à quel point les ruraux tiennent à leur champ et veillent sur son intégrité spatiale. Cependant, l'observateur est surpris de constater de grosses négligences quant à la limitation topographique du champ. Même les terres qui ont été soumises à un bornage rigoureux par les services du Cadastre et de la Conservation foncière voient leurs propriétaires se contenter d'adopter des repères aussi précaires que des tas de pierres ou des tracés peu visibles. C'est ainsi que le visiteur non averti peut facilement outrepasser les limites invisibles d'un champ et se retrouver dans celui des voisins. Autant le rural marocain veille farouchement sur l'espace domestique dont il signale visiblement les limites, autant il semble manifester une indifférence dérou-

tante quant il s'agit du bornage concret de son champ. S'agit-il, réellement, d'indifférence, comme on est tenté de le croire ? C'est là que le chercheur doit être plus vigilant pour ne pas céder à des apparences trompeuses.

Voulant recueillir des réponses justifiant cet état de choses, nous étions pariculièrement surpris par leur contenu. « Mon champ, disent souvent les ruraux du Sud (Asni, Amizmiz, Ourika, Sidi Rahal), est connu de tout le village ». Ils prétendent parfois que le « champ n'a pas tellement besoin d'être borné et limité puisque son propriétaire est connu de tout le monde ».

Peut-on s'attendre à une réponse plus surprenante ? Au fond, cette surprise disparaîtra lorsque nous comprendrons, comme nous y invite M. Jacques Berque dans ses *Structures Sociales du Haut-Atlas* que pour le montagnard, ou le rural marocain, la limite du champ n'est « nullement topographique, mais d'un tout autre ordre » (1). Qu'est-ce à dire ? La réponse quasi stéréotypée qui vient d'être citée, suffit à nous persuader que l'identité de chaque champ est essentiellement liée au « nom connu de tout le monde » du propriétaire. Son unité est, comme dit M. Berque, « onomastique ». C'est encore, ajoute-t-il, « une illustration d'état-civil.

Pour l'instant, nous ne sommes que partiellement convaincu en comprenant dans quel registre le champ, en milieu rural marocain traditionnel, puise la première réalité spatiale qui le définit. Il nous incombe maintenant de pousser l'investigation plus loin afin de tenter de justifier la préférence de la limitation de type onomastique comme frontière du champ.

Le nom dont on dote un individu n'a pour but primordial que de le différencier des autres. Ce n'est jamais lui qui lui confère sa véritable autonomie, ni son unité essentielle. Le nom ne vient que confirmer ces dernières et leur permettre de se rapporter continuellement à Brahim ou à Omar. Or, dans le cas qui nous occupe, nous constatons que le champ n'acquiert son identité, voire ses limites spatiales, que grâce au nom de son propriétaire. Si le vent ne sait pas lire, comme on dit, les vaches et les moutons non plus. Les bovins de Bihi dépassent les « limites » du champ sans savoir où elles finissent et vont paître paisiblement chez le voisin. Un nom seul, serait-il des plus illustres, ne peut servir de démarcation matérielle d'un espace quelconque. Il doit nécessairement faire appel à d'autres moyens de bornage concrets ou à un système de signes plus éloquent. Nous voilà donc devant une énigme peu commode. Presque la même *Horma* protège la maison et le champ ; mais alors que la première réclame à tout moment des barrières manifestement protectrices et limitatives, le deuxième ne réclame, pour se manifester et se défendre que le nom du propriétaire. Rappelons tout de suite que la majorité des champs bornés et circonscrits par une haie vive, par des arbres, ou visiblement clôturés qui sont actuellement aux mains des paysans marocains, font partie des terres colonisées récupérées et redistribuées. Reposons donc notre problème : pourquoi le même homme donne-t-il un autre contenu à l'inviolabilité de l'espace approprié dès qu'il quitte sa maison pour son champ ?

La fidélité à notre méthode d'investigation nous suggère d'enquêter dans une perspective psycho-sociologique. Comme Gaston Bachelard, nous estimons que c'est à travers la maison que

s'opère un ensemble de représentations dynamiques qui dirigent discrètement, mais effectivement, l'individu. C'est elle qui, dit-il, « multiplie les conseils de continuité » (2). C'est à travers son organisation spatiale, et le rôle qu'y joue chacun, que se réalise spontanément la soudure des différentes générations. Et si l'inviolabilité spatiale du champ, chez le rural marocain du Sud, appelle presque la même défense farouche sans pour autant bénéficier, comme la maison, de la même protection, nous devons en conclure à la présence d'une raison psychologique souterraine responsable d'un tel comportement.

Si, au cours des litiges de bornage, il ne fait valoir comme preuve irréfutable, à la fois de sa superficie et de son appropiation, que des allégations onomastiques, c'est dans celles-ci qu'une explication nous semble à rechercher. En effet, les recherches psychanalytiques les moins douteuses nous ont prouvé que les comportements qui sont parfois les plus limpides et les plus apparemment gratuits ont souvent une signification profonde dans l'existence de l'individu. Utilisant le même soupçon méthodologique, nous pouvons penser que l'absence de limites concrètes dans le champ est une nouvelle occasion qùe le rural marocain illettré saisit pour se donner, en quelque sorte, le spectacle de la précarité de tout ce qu'il peut posséder. Ce qui nous permet de le croire, c'est le comportement de cet homme à l'égard de son champ, comportement caractérisé à la fois par une volonté farouche de le défendre et par un refus, ou un oubli, paradoxal, de le circonscrire concrètement (3).

---

(2) Voir chapitres I et II de *Poétique de l'Espace.*

(3) Voir infra, chapitre VIII. Nous ne donnons, dans ce chapitre, qu'une explication partielle de ce comportement complexe.

On a souvent répété, distraitement, que le rural, ou le montagnard marocain a le sens particulièrement aigu de l'orgueil sans en tirer des conséquences, ou des conclusions, qui permettraient d'en saisir la véritable nature. Si cet homme a encore le culte du nom propre, c'est parce qu'il vit, à travers lui, son lien pour ainsi dire ombilical avec son héritage psycho-social et métaphysique. Celui-ci imprègne son *umwelt* et tout ce qui s'y trouve, comme nous le verrons plus loin. Son orgueil est fondamentalement onomastique. Que de fois, ces hommes brandissent-ils leur capital « onomastique » comme meilleure garantie de leur honnêteté auprès de leurs créanciers. Dans leur esprit, c'est leur honneur qui est engagé par une promesse solennelle de s'acquitter, par exemple, d'une dette.

Mais, que le nom propre seul soit troqué contre une faveur, même provisoirement, nous pouvons y lire une autre occasion où un nom de famille, c'est-à-dire une réalité au fond sans valeur échangeable, se métamorphose aussitôt en un capital qui sauve des difficultés. Donc, laisser délibérément son lopin de terre avec le nom du propriétaire comme unique identité et limitation spatiales est une attitude qui nous semble justifiable par un double mécanisme qui est la *baraka* parentale (pouvoir bénéfique invisible mais opérant) et la grandeur morale de tout ce qui n'est pas limité ou visiblement circonscrit.

Nous sommes là, en présence d'un amalgame pratique où une conception du monde et les séquelles de socialisation créent, ensemble, une valeur et une attitude à l'égard du champ.

Mais, pour qu'une métaphysique puisse s'ancrer dans la vie des hommes, il est nécessaire que leurs valeurs socio-culturelles y soient préparées pour lui

servir de support permanent. En d'autres termes, toute métaphysique qui n'a pas de répondant préalable dans une société, c'est-à-dire une ambiance culturelle qui permette son ancrage, portera à faux et finira par se pulvériser. Même si métaphysique et valeurs socio-culturelles entretiennent une interdépendance difficile à nier, nous préférons, pour notre propos, donner la priorité à ces dernières parce que plus influentes et historiquement antérieures.

Par ailleurs, quand les paysans marocains du Sud nous répondent qu'il ne sert à rien de s'essouffler à clôturer les champs parce que « la terre appartient à Dieu seul », nous comprenons encore moins comment malgré cela, ils défendent farouchement leurs propriétés contre tous ceux qui songent à les violer ou à les usurper. Si le discours est particulièrement imprégné d'une métaphysique où tout appartient à Dieu, des allégations de type onomastique n'en sont-elles pas une contrepartie flagrante ? De telles contradictions sont symptomatiques de tiraillements internes dont nous tenterons, plus loin, d'élucider les origines éventuelles.

D'autre part, l'occasion nous a été offerte, plusieurs fois, de constater que ceux qui se donnent la peine de clôturer leurs champs, ou d'en marquer ostensiblement les limites, même par des matériaux rudimentaires, sont des propriétaires de fraîche date, et qui n'ont pas reçu ces terres en héritage. S'agit-il là d'une attitude de parvenus, ou de nouveaux riches, qui tiennent à tout prix à s'afficher comme « propriétaires » ? Ce serait là une étiquette sans réel fondement psycho-social. Pour ces nouveaux installés, les allégations onomastiques seules sont une monnaie sans valeur ; mieux, un chèque sans provision. Tout se passe comme s'ils n'avaient pas de nom à défendre, comme le fait le voisin qui a eu

ses terres en héritage, et qui ne les limite presque jamais. Pour lui, le bornage doit être effectué en bonne et due forme par les services du Cadastre.

C'est la comparaison entre ces attitudes des deux catégories de ruraux marocains illettrés qui nous a ouvert la voie à l'explication psycho-sociale, voire psychanalytique. Il s'agit chez l'un comme chez l'autre, du même conditionnement social, de la même conviction métaphysique, mais de deux attitudes différentes puisque l'un est propriétaire héritier d'un champ et l'autre simplement propriétaire. Malgré l'apparente banalité d'une telle remarque, elle nous semble particulièrement éclairante.

Rappelons notre principe méthodologique de départ : aucun comportement n'est innocent ou gratuit. Le paysan-héritier repense constamment son patrimoine foncier parental à travers son nom dont il veut constituer la défense à travers son « territoire ». Il parle d'ailleurs beaucoup plus de « la terre des parents » que de sa propriété. Cela doit se faire chez lui plus ou moins inconsciemment en raison du caractère souterrainement actif du patrimoine culturel chez ceux que l'analphabétisme rend souvent plus fidèles à leurs racines terrestres, voire terriennes.

*

* *

Lorsque, analysant les modalités agraires du Haut-Atlas, M. Berque nous rappelle que le champ y est essentiellement une donnée qui n'a de véritable réalité, et de limites, que par sa relation onomastique, il nous laisse quand même sur notre faim. Il ne satisfait que très partiellement notre légitime interrogation à ce sujet. Les raisons profondes d'un

tel statut ne nous ont guère été révélées malgré de fécondes intuitions sur la société marocaine paysanne traditionnelle. Si le poids onomastique du champ semble dispenser le paysan-héritier d'imposer et de manifester les limites concrètes de son patrimoine, c'est parce qu'il juge les procédés de bornage comme réelle inélégance. N'oublions pas que la propriété indivise est encore très courante dans les secteurs traditionnels de l'agriculture dans le Sud. Dans ce secteur, elle représente un pourcentage qui dépasse les 65 % des terres. Une simple enquête dans la vallée de l'Ourika, à Asni, à Amizmiz, à Sidi Rahal permet de s'en rendre facilement compte. Les ayant droit sont liés par une parenté reconnue. C'est généralement l'aîné qui supervise, tout en y participant activement, les opérations agricoles.

Or, il est particulièrement inélégant de vouloir interposer une limite quelconque apparente entre les lopins de terre des autres parents ayant droit et le sien propre. Le regroupement des superficies, même les plus insignifiantes financièrement, est unanimement jugé, dans ces milieux, comme hautement bénéfique. La *baraka* parentale, ou ancestrale, n'est opérante que si le patrimoine foncier qu'ils ont légué conserve son unité originelle. Vouloir isoler sa part de celle des co-héritiers ou consanguins, c'est déclarer une rupture indigne à ses co-descendants. C'est aussi, en quelque sorte, se couper de ses propres origines. Si, dans presque tout le Haut-Atlas, la propriété indivise est de rigueur, c'est d'abord parce que ce procédé est représenté comme recelant un pouvoir bénéfique que seule l'union des parts est susceptible de faire augmenter. Mieux, la mise en commun des parts terriennes est une condition qui appelle et garantit la *baraka* dans les rendements.

Un exemple courant nous fera mieux sentir le poids de l'ancrage de cette croyance dans les pratiques agraires populaires que nous rencontrons dans le grand Sud. Une fois les moissons achevées, ainsi que les autres opérations qui suivent, les récoltes sont laissées en plein air plusieurs jours avant de procéder au partage entre les ayant droit. Cette pratique vise à prolonger, par delà les moissons, la communauté et l'unité des rendements des champs. Les ruraux croient volontiers que la prolongation de cette mise en commun du résultat du labeur appellera, à son tour, un supplément de *baraka*. Or, nous savons que pour eux, ce pouvoir fécondateur et multiplicateur invisible est primordial parce qu'il assure l'efficacité de ce qui est acquis. C'est là le sens de l'adage marocain courant : « que Dieu fasse dominer la *baraka* sur les biens ». Par ailleurs, rendre visibles les limites concrètes du champ, chez les ruraux marocains traditionnels, c'est risquer d'en exposer les rendements à une réduction identique. S'agit-il là aussi d'une donnée originelle, ou tout simplement d'une facette secondaire d'une réalité encore plus profonde ?

La plupart des chercheurs sérieux n'ont pas manqué de relever au Maroc, et un peu partout au Maghreb, un vieux fond endogamique dont beaucoup d'aspects, malgré une certaine usure ou transformation temporelles, sont restés vivaces (4). A ce sujet, *Le Harem et les Cousins* de Germaine Tillion est une excellente introduction et une analyse lu-

---

(4) Lucette Valensi rappelle justement dans *Le Maghreb avant la Prise d'Alger*, Paris, Flammarion, 1969 :

« L'endogamie est la règle générale et, à moins d'être parent des autres membres du groupe, on ne peut camper dans les dours qui composent la tribu ». p. 34.

cide. La propriété indivise dans une bonne partie du milieu rural marocain, ainsi que tout ce qui s'y rattache, n'en sont, au fond, que des éclaboussures coriaces. C'est ce que M. Berque ne nous signale pas lorsqu'il a si longuement décrit les fondements agraires du Haut-Atlas. Il a par exemple signalé que même dans les familles très nombreuses, abritées par le même toit, la table commune tombe en désuétude. Déjà, dans les années 1950-1960, à peine 10 % des familles dans les Seksawa (Haut-Atlas) pensaient à la pratiquer. De nos jours, elle n'est en faveur que chez une infime minorité de ruraux : une à deux familles sur dix dans ces mêmes régions. Un tel indice est hautement symptomatique de l'éclatement de la grande famille endogamique en milieu rural.

Cependant, si elle s'atomise en *Kanouns,* autrement dit en familles conjugales caractérisées, nous constatons que la propriété indivise résiste et n'en reçoit presque pas d'éclaboussures. Une telle résistance compte. Si l'espace domestique, dans les campagnes, est atomisé en *biout,* c'est-à-dire en chambres qui peuvent abriter chacune une famille conjugale, le champ reste une propriété qui ne se laisse pas entamer par la division. Il demeure une entité spatialement indivise, parce qu'à travers elle, la *baraka* ancestrale est indéniablement léguée. Pour cette même raison, son unité doit être mise à l'abri, par les co-héritiers, de toute velléité de division, d'isolement et de séparation. Quelle que soit la superficie du champ hérité, le propriétaire, ou les co-héritiers, lui vouent un respect visible, plus qu'à la maison léguée. C'est en quelque sorte un substitut des parents défunts, ou des ancêtres. Si un peu partout, au Maroc, les campagnes voient encore subsister l'expropriation et le déshéritement des femmes, sous des couvertures diverses, c'est surtout

en raison de la persistance, plus ou moins sentie, du legs endogamique. En effet, les campagnes du Sud que nous connaissons le mieux, enregistrent encore des cas désolants de neutralisation des héritières du patrimoine foncier, soit par des mariages entre parents, cousins et ce que nous pouvons appeler, à l'occasion, des proches lointains, soit en faisant valoir un quelconque droit de préemption.

L'islamisation du droit foncier est loin d'être innocente de séquelles d'origines fort antérieures. Autrement dit, le droit coutumier n'est pas près, dans certains milieux ruraux, de rendre son dernier souffle. Il permet encore, tacitement, des accords et des transactions où l'Islam n'est évoqué que pour sceller, par la récitation de la *Fatiha,* la conclusion d'une vente. Ainsi, les multiples éloignements des femmes-héritières du patrimoine foncier tribal sont essentiellement motivés par la crainte de voir des étrangers envahir le domaine ancestral, par legs, par alliance ou par héritage. Autrement dit, par exclusion, par neutralisation ou par une autre injustice de même goût, les hommes, dans beaucoup de tribus à dominante endogamique antique, essaient de défendre, un peu contre l'Islam, l'espace foncier, substitut ancestral, contre d'éventuelles intrusions d'étrangers. Traduisons encore, tout mariage exogamique est conçu comme une brèche dangereuse dans le patrimoine foncier familial, ou tribal. C'est pour cela aussi que le véritable mariage de raison, surtout pour la femme rurale, est d'abord endogamique, insulaire, pour ainsi dire. C'est tout au moins ce que la tradition tribale tente, très tôt, de lui inculquer pour la préparer à soutenir et à cautionner inconditionnellement le point de vue de son entourage. Bien des abus, en matière d'héritage des femmes, sont encore discrètement consommés dans les cam-

pagnes marocaines. Les coutumes ont su et pu garder une force à laquelle le droit canonique ne peut pas prétendre dans ces endroits.

Nous ne citerons que l'exemple des Oudaya, à une vingtaine de kilomètres à l'Ouest de Marrakech (en direction d'Essaouira), où les filles sont tacitement exclues de tout héritage de terres. Celles-ci sont en majorité couvertes de vignobles réputés, mais seuls les descendants mâles en profitent. Rappelons aussi que c'est dans cette région que l'on enregistre les plus forts pourcentages de mariages entre proches parents. Ces alliances endogamiques n'étant bien entendu qu'une manière déguisée de légaliser l'exclusion des femmes de l'héritage parental. Par ailleurs, ces terres ne peuvent faire l'objet ni d'une vente, ni d'une transaction quelconque. Les héritiers sont obligés, par l'une des coutumes tribales les plus coriaces, de s'y attacher et de les exploiter en commun, sans que le domaine soit exposé à l'indivision.

Cet exemple prendra une autre dimension lorsque nous aurons cité un cas récent de revendication d'héritage dans ce secteur. Une femme exclue de l'héritage auquel elle a droit selon la loi islamique a été, à l'instigation d'un ami bien averti, exposer son cas à un avocat de Marrakech pour revendiquer sa part des bénéfices des vignobles qu'exploitent ses frères sans rien lui donner, sous prétexte que dans leur tribu et suivant une tradition séculaire, les femmes n'ont droit ni aux terres ni à leurs bénéfices. Elle a eu gain de cause. Mais personne de ses proches parents, ni même son mari, n'ont osé, contre les coutumes de la tribu, gérer la superficie qui lui revient après un partage jugé injuste et contre la *qa'ida* (la tradition).

L'avocat a beau se vanter d'avoir fait « entrer l'Islam dans cette tribu » en aidant cette femme à recouvrer son droit (islamique) légitime, mais son champ isolé d'un patrimoine jusque- là indivis l'a laissée dans une situation sociale, plutôt tribale, particulièrement inconfortable. De tels restes sont des signes et des indices archéologiques qui comptent.

*
* *

Dans les *Structures Sociales du Haut-Atlas*, M. Berque appelle « échantillonnage patrimonial » (5) cette tendance que manifeste le montagnard marocain à s'enorgueillir d'avoir un lopin de terre hérité dans chaque fraction de la tribu. Cette constellation et cet éparpillement de champs aident à gonfler secrètement sa fierté et à renforcer son attachement aux patrimoines fonciers et culturel légués.

Mais même « si la formule n'est pas viable du point de vue économique », il en tire un avantage d'un autre ordre. Une telle réalité nous semble puiser son sens, voire sa permanence, dans deux registres de natures différentes. En effet, les parcelles de superficie modeste, lui semblent une garantie rassurante de rentabilité lorsqu'elles sont clairsemées dans l'espace tribal. Cela dispense à la fois une confortable illusion d'ubiquité tribale, pour ainsi dire, ainsi qu'une chance de multiplier les occasions de gain. Autrement dit, plus les lopins marquettent le territoire natal, plus se multiplient les chances d'abondance. Notons que cette conception de la

(5) p. 226 et aussi pp. 225-226.

rentabilité et de l'abondance, dans le cadre de la propriété foncière traditionnelle, reste intimement liée à une représentation particulière chez le campagnard marocain illettré.

Pour un visiteur non averti, habitué aux grandes exploitation agricoles, la modicité de ces lopins de terre est à la fois une perte de temps et d'énergie sans garantie. Mais, pour le fellah-héritier, ces mêmes lopins éparpillés suffisent à la subsistance des siens, et parfois permettent un gain pécuniaire. En tout cas, ils maintiennent son orgueil tribal. Nous entendons encore un vieil adage fort répandu dans le sud et qui veut que les champs soient considérés comme une « monnaie ».

D'après ce que nous avons relevé de fondamentalement endogamique dans la conception du champ, chez le paysan marocain illettré une telle affirmation n'est pas sans surprendre.

Si l'argent est considéré comme une valeur caractérisée par sa mobilité, peut-il en être de même du champ qui, comme nous l'avons déjà constaté, reste un bien immobile, en dehors de toute circulation ? Notre interrogation devient plus légitime et appelle un supplément d'analyse. Nous devons pour cela recourir à trois types d'accords et de contrats entre le propriétaire terrien et un tiers, procédés que nous rencontrons encore, un peu partout au Maroc et qui régissent les relations entre exploitant, locataire et bénéficiaire.

Les habitués des litiges de contrats, en matière de droit foncier marocain, n'ignorent pas la grande importance que revêt le droit de préemption connu sous le nom de *chaf'a*. Des propriétaires indivis, ou des héritiers d'un même patrimoine foncier (indivis) qui veulent, pour une raison ou pour une autre, vendre ce qui leur revient, sont obligés de le céder

soit au co-propriétaire, soit aux co-héritiers. Il est aisé de reconnaître dans cet aspect du droit coutumier une volonté antique de préserver l'unité inaliénable de la propriété terrienne. C'est pour cela qu'elle ne peut être laissée, dans ce contexte, à une circulation ou à un ballotage qui risqueraient de l'atomiser et par conséquent, de permettre l'intrusion indésirable d'étrangers au sein de la famille et de la tribu. Voilà la raison fondamentale, souvent inconsciente et inavouée, de cette précaution.

La tradition rurale sécrète elle-même ses propres mécanismes de défense afin de préserver ses fondements, et par voie de conséquence, l'unité de la terre qui est le support essentiel de la cohésion tribale.

Signalons que le droit de préemption que donne la coutume aux proches parents co-héritiers et aux co-propriétaires, ne permet aucunement à celui qui veut se défaire de sa part indivise au profit de ces derniers, la possibilité de spéculer sur la valeur fiduciaire originelle de la propriété globale. Autrement dit, c'est le prix ancien et originel de cette terre qui servira de base pour définir ce qui en revient au revendicateur sécessionniste. Ainsi, celui-ci, qui réclame sa part d'une propriété indivise, se retrouvera avec une somme franchement dérisoire, calculée sur une base financière fort ancienne. Traduisons : la valeur fiduciaire de la terre est essentiellement immobile et échappe aux fluctuations temporelles de la monnaie. Autrement dit encore, il s'agit là d'un moyen fort élégant d'épargner à la terre-propriété une mobilité susceptible d'entamer ses racines tribales, et de la faire échapper à la spéculation foncière incompatible avec son essence patrimoniale.

Ces considérations nous permettent sans doute d'apprécier, à son juste sens, le vieil adage rural qui assimile le champ, dans le Sud, à une « monnaie ». Or, nous venons de constater que si cette dernière est essentiellement mobile et liée à des fluctuations extérieures, plus ou moins imprévisibles, il n'en est nullement de même du premier. Le champ est représenté comme une monnaie, certes, mais elle est d'un tout autre ordre. Il est, dans les milieux ruraux traditionnels, une réalité non monnayable. Nous oserons même avancer qu'il est, dans le cas précis que nous venons d'évoquer, une sorte de chèque sans provision dès qu'il entre dans le circuit des transactions et du commerce. Autrement dit, il n'est solvable que dans la mesure où on le fait échapper aux circuits de change et du commerce. Il est une monnaie immobile, et qu'on tente d'immobiliser davantage, pour retrouver et entretenir, à travers sa permanence, un commerce affectif, extra-mondain, avec ceux qui l'ont légué. C'est ainsi que la terre héritée ne donne lieu à des faveurs financières que si on la fait échapper au circuit commercial proprement dit, c'est-à-dire à des transactions inter-individuelles. Pour mieux faire pénétrer la signification souterraine de cette pratique et de la représentation de la propriété terrienne qui la conditionne, nous proposons une brève plongée dans le domaine sémantique.

En effet, la *chaf'a* est un vocable directement dérivé de la racine arabe *chaf'a* qui signifie intercéder. C'est pour cela que nous ne sommes pas étonné que celui qui empêche un champ indivis, ou un héritage de même nature, d'être transmis par la vente à un tiers étranger, s'appelle *chafi'*, c'est-à-dire intercesseur. Une telle appellation est lourde de sens. Si elle s'applique à cette personne, c'est sans

doute parce qu'elle sauve par son intervention un héritage qui aurait pu être arraché à ses sources patrimoniales (parentales) en raison de son exposition aux dangers de la vente libre.

Notre deuxième exemple évoquera un autre procédé qui vise à sauvegarder le patrimoine foncier connu au Maroc sous le nom de *rahn*, généralement rendu par « engagement immobilier ». Se trouvant financièrement à l'étroit pour une raison quelconque, l'héritier d'une maison ou d'un champ les confie à un tiers contre une somme d'argent pour une durée déterminée. Le propriétaire cède son champ ou sa maison sans autre condition que de rembourser sa dette au terme fixé par écrit, dans un contrat. Cependant, nous faisons remarquer tout de suite que ce dernier ne mentionne jamais que la somme d'argent en question, remboursable à terme, est prêtée contre un bien immobilier ou foncier. On prend soin de mentionner simplement qu'il s'agit d'« un prêt selon les prescriptions de Dieu et obéissant à des relations altruistes », à en croire les actes notariaux (*salaf Allah oua el ihsane*). La première explication qui se présente pour justifier une telle précaution consisterait, peut-être, à vouloir éviter au créancier d'aller contre la loi coranique qui condamne toutes les formes usuraires de prêt. Ce dernier doit être consenti, si possible, sans que le moindre intérêt soit exigé, quelle que soit sa durée et sa valeur. Il doit être un service tout à fait désintéressé que les croyants se rendent mutuellement. Mais cette allégation ne nous satisfait que partiellement. Il ne s'agit pas seulement de camoufler, au moment de la rédaction de l'acte de prêt, une pratique condamnable aux yeux de l'Islam, mais aussi une réalité à laquelle on ne songe plus, parce que plus ancienne. On tient sans aucun doute à

dissimuler une forme de commerce en mobilisant un bien légué par les parents. Or, dans les milieux ruraux qui vivent sur un fond endogamique antique, plus ou moins clairement ressenti, et où les legs patrimoniaux demeurent porteurs de germes culturels vivaces, on ne saurait commercialiser ce qui est essentiellement immobile, la terre, sans en éprouver une honte abyssale que les nécessités présentes tentent de dissimuler. La gêne de se déclarer, pour le créancier, contre une prescription coranique, est aussi une honte pour le propriétaire-héritier de louer sans condition aucune, un patrimoine qui devrait être sauvegardé de toute circulation ou d'intrusion de nature commerciale. Nous assistons ici à ce que les psychanalystes appellent déplacement et transfert. Dans ce cas, les allégations d'ordre islamique servent à la fois de canevas et de paravent qui dissimulent une réalité souterraine, mais non moins active.

Pour mieux étayer ce que nous venons d'avancer, signalons un autre adage qui renseigne sur la signification latente que les milieux populaires marocains, surtout ruraux, donnent à l'engagement immobilier (*rahn*) : « la chose engagée est vendue ». Autrement dit, une terre engagée, hypothéquée, risque fort d'être perdue pour son propriétaire, surtout si cette opération se répète, ce qui est souvent le cas. Si l'hypothèque d'un héritage immobilier, et surtout foncier, est assimilée à une vente, c'est sans aucun doute pour traduire discrètement la condamnation, plus que la mise en garde, d'un tel procédé qui engage dangereusement un patrimoine.

C'est sans doute pour éviter, souterrainement, d'aller contre les fondements anciens d'une civilisation essentiellement endogamique, avec toutes les valeurs agraires qui s'y rattachent, que nous assistons à une tendance plus marquée vers le métayage

et le quintenage. Ce dernier procédé est beaucoup plus courant parce qu'il permet de passer un contrat avec *khammàs* (quintenier) pour une année agricole au terme de laquelle il ne prélève que le cinquième du rendement pour le travail qu'il a fourni à faire fructifier la terre. Cela permet à un propriétaire qui possède plusieurs champs de les confier a des *khammas,* ainsi que les semences pour une rémunération en nature somme toute modique. Ce procédé est davantage rentable pour le propriétaire qui tire un bénéfice substanciel (4/5 %) des récoltes d'un champ qu'il n'a pas lui-même travaillé. D'autres contrats existent qui visent à sauvegarder le patrimoine terrien de la grande catastrophe de la vente à un tiers, surtout étranger.

Ce troisième procédé de défense que fournit la société marocaine agraire à ceux qui en détiennent les fondements et en assurent la continuité et le fonctionnement, permet au propriétaire de louer son champ sans participer effectivement à son rendement. Cette forme de contrat où l'héritier devient un exploitant lointain, voire éloigné, marque déjà l'ultime facette de son attachement au legs foncier. Il se contente de percevoir une somme, généralement annuelle, contre laquelle il cède totalement son champ ainsi que ses fruits, bien entendu.

Nous constatons, un peu partout dans le Sud marocain, une nette régression du quintenage, du métayage et de toutes les formes de contrats où le propriétaire-héritier participe, peu ou prou, à la gestion de son champ, au profit du loyer pur et simple.

Cette situation est hautement symptomatique d'une réelle usure du fond agro-pastoral sur lequel ont depuis longtemps vécu les ruraux marocains. Cet autre indice est aussi lourd de signification dans une

société en pleine mutation. L'attraction de la ville en est, en partie, responsable. Cela nous permet de retrouver notre adage de départ qui veut que dans le Sud, le champ soit considéré comme « une monnaie » (6). Il n'a sans doute été forgé et mis en circulation par la tradition rurale qu'à une date relativement récente de son évolution. Ici, nous nous permettrons une brève parenthèse pour signaler que les adages, proverbes et dictons qui sont un condensé laconique de la sagesse populaire, viennent souvent cautionner une situation déjà imposée par les nécessités présentes. L'assimilation champ-monnaie obéit, nous semble-t-il, à ce même mécanisme. Assistons-nous là aux derniers mécanismes de défense du patrimoine foncier et à un éloignement visible des valeurs agraires qui ont jusque-là servi de canevas inspirateur des ruraux marocains ?

Une réponse exhaustive à une telle question exige une recherche qui dépasse le cadre précis de notre propos. Cependant, nous pouvons déjà en proposer quelques éléments, avec la prudence que doit imposer l'analyse de problèmes de ce genre. Ainsi, nous constatons que de nos jours, la représentation du champ, chez le rural marocain traditionnel, a subi des mutations qui ne manquent pas d'être fort éclairantes pour notre interrogation. Sans vouloir remonter très loin, l'absentéisme dans les milieux ruraux était imputable beaucoup plus à des raisons psycho-sociales dans lesquelles le respect et la sauvegarde désintéressée du patrimoine foncier occupaient une place de choix, qu'à des motifs purement financiers. A en croire les ruraux de très vieille souche que nous avons interrogés à ce sujet,

---

(6) Voir J. Berque, *Structures Sociales du Haut-Atlas*, pp. 354-368.

dans le Sud, un propriétaire-héritier d'un champ ne le subordonnait, il y a juste cinquante ans, à aucun type de contrats de ceux que nous venons de signaler. Ou bien, il s'en occupait personnellement, avec ses enfants, s'il en avait, en mobilisant les moyens du bord ; ou bien il le laissait inutilisé. Il pouvait s'endetter pour l'entretenir et le rendre rentable, en s'efforçant de s'acquitter de ses engagements auprès de ses créanciers. Engager son champ dans un contrat possible avec un tiers, fut-il un parent, équivalait, dans son esprit, à une tentative de violation de ce patrimoine. L'espace de son lopin de terre restait en dehors de toute atteinte et de tout empiètement extérieur, pouvons-nous dire. Un peu partout dans le Sud, ces mêmes ruraux nous racontent, non sans quelque juste orgueil et une réelle admiration, les cas de plusieurs familles qui étaient contraintes, pour des raisons financières, d'abandonner leurs champs pendant un ou deux ans afin d'y revenir avec des économies susceptibles de leur faire reprendre leur glorieuse et antique histoire. Nous reconnaissons là une forme d'exode temporaire en quête d'un travail ou d'une occupation rentables pour assurer la continuité de l'existence du patrimoine terrien. Cette absence n'est qu'un abandon provisoire pour le faire échapper à une mobilité qui risque d'entamer sa *horma,* ou pis, de le perdre.

Mais, de nos jours, l'absentéisme est généralement motivé par un excès d'abondance chez les propriétaires. Ces derniers possédant plusieurs champs, ne se donnent la peine d'en exploiter eux-mêmes que les plus rentables. Et lorsqu'ils sont atteints par la fièvre de la spéculation foncière, ils n'hésitent pas à laisser inutilisés celui ou ceux qui ne leur rapportent pas, par contrats, ce qu'ils en

attendaient. La confusion et l'assimilation des spéculations foncière et monétaire nous semblent entamer sérieusement ce qui reste d'une conception fort ancienne de la terre. Nous assistons, dans les milieux ruraux marocains traditionnels, à une brusque mutation qui les rend oublieux de leurs racines humaines et leur fait perdre le sens du privilège dont le champ, comme patrimoine a été entouré il y a encore un demi-siècle. Si cette forme d'absentéisme rural, la moins appréciable à notre sens, gagne du terrain, c'est sans doute parce que la terre n'est plus entourée de son sens ancestral. Elle est devenue, de plus en plus, une valeur mobile sur laquelle s'abat la spéculation financière débridée. C'est bien au nom de celle-ci que des terres croupissent au lieu que leurs propriétaires s'en occupent, ou les engagent par contrat.

Signalons, pour finir, qu'il y a encore un siècle et demi, un peu partout dans le Maghreb, les ruraux menacés, avaient recours à une forme fort habile de *habous* (terres, ou biens dont on cède la jouissance, après la mort du propriétaire, à l'entretien d'une mosquée, d'un marabout ou à une œuvre de charité). Pour déjouer une usurpation de la part de personnages puissants, le propriétaire déclare ses terres biens *habou*. Mais, il se hâte de préciser que celles-ci ne deviennent propriété du donataire que lorsque le donateur n'aura plus d'héritiers. Autrement dit, il s'agit là d'une précaution louable pour préserver le patrimoine terrien des usurpateurs dont l'invasion est menaçante. Le propriétaire conserve ainsi la pleine jouissance de ses terres, la transmet à ses héritiers, car il s'arrange bien pour en avoir afin de ne pas céder son patrimoine au donataire auquel il revient par contrat et par vœu. En d'autres termes, ce dernier risque de ne plus récupérer ce qui

lui était promis. Mais, en vertu de ce vœu-contrat hautement moral, aucun usurpateur n'osera plus lui arracher ses terres, sous peine de récolter une malédiction qui risque de le foudroyer. De tels signes sont lourds d'enseignements et permettent de mesurer les différences avec les procédés ou les contrats actuels dans lesquels la signification patrimoniale terrienne est visiblement banalisée, pour ne pas dire totalement escamotée.

*
* *

Toutes ces considérations que nous venons de développer, ici, et que nous avons plus ou moins subtilisées tantôt à de franches révélations des ruraux marocains, dans le Sud, tantôt à des efforts prolongés qui nous amènent à rester attentivement à l'écoute des faits, sont doublement éclairantes. Elles peuvent aider à la fois à la compréhension des quelques aspects fragmentaires des traditions, des valeurs et des représentations agraires chez les hommes qui nous préoccupent, ainsi qu'à l'intelligence de leur attitude à l'égard des mutations actuelles, ou proches, que le Maroc est appelé à vivre en tant que pays où l'agriculture reste un secteur socio-économique particulièrement vital.

En effet, toute réforme agraire ne saurait être authentique que dans la mesure où ses visées et élans ne lui font pas perdre de vue les valeurs et les représentations multidimensionnelles de ceux qui en sont les réels artisans et les principaux concernés, c'est-à-dire les masses rurales. Nous ne poussons pas la naïveté jusqu'à croire que la réforme agraire, avec ses tenants et ses aboutissants, n'est pas d'abord une option fondamentalement politique. Et comme telle,

elle annonce, en un sens, la couleur réelle de ceux qui la prônent en tant que détenteurs du pouvoir global. En termes moins voilés, pour ne pas usurper son authenticité, elle doit être organisée et suivie dans ses différentes phases après que les séquelles flagrantes de l'inhumaine exploitation aient été sinon supprimées courageusement, du moins circonscrites, repérées et bien surveillées. On a trop souvent tendance, dans certains pays dits en voie de développement (euphémisme élégant quoique diversement ambigu), à charger la colonisation étrangère de beaucoup de maux de l'agriculture nationale, mais on oublie injustement de stigmatiser les abus légalisés que celle-ci crée et soutient dans certains de ses secteurs les plus dynamiques. L'exemple du *khammas,* symbole de la flagrante exploitation de l'homme par l'homme dans tout le Maghreb, permet à lui seul de dénoncer, dans le cas marocain, l'inconséquente improvisation en matière de réforme agraire. Celle-ci ne saurait niveler les énormes écarts entre *khammas,* petits fellahs exploités et grands propriétaires domainiers particulièrement gloutons, que si de tels rapports sont radicalement repensés par des pouvoirs plus transparents et moins soucieux de belles façades. C'est dans cet esprit que nous pensons volontiers comme M. Berque qui estime que « une colonisation, même nationale, est toujours une colonisation « (7). A notre sens, elle est même plus insupportable, et ceux qui continuent à la

(7) *L'Orient Second,* p. 328. Voir aussi p. 319 :
« ...c'est Allah, ma parole, qu'on fera plaider en faveur des gros domainiers, des bas salaires et de l'oppression des femmes. Alors, il faudra se faire l'iconoclaste des fausses authenticités ».
Cf. Germaine Tillion : *L'Afrique bascule vers l'Avenir.* Paris, Minuit, 1961. Voir p. 44 : « Le colonialisme, vieux croque-mitaine ».

cautionner, sous quelque couverture que ce soit, méritent le blâme moral le moins complaisant.

C'est aussi dans ce sens que nous rendons hommage au Président Boumédienne qui a eu l'audace louable, lorsqu'il a décidé la Réforme agraire, en Algérie, de bien « repenser les rapports entre les hommes qui possèdent les terres et ceux qui vivent d'elles » (Avril 1972). Il veut, ajoute-t-il, que « le *khammas* devienne un personnage qui relève d'un passé où l'exploitation des hommes était un droit pour certains ». La simplicité et la lucidité de cette volonté sont de sérieuses remises en question des tentatives marocaines dans ce domaine. Cette dernière n'a presque jamais soulevé les problèmes épineux des rapports entre les hommes qui sont le principal moteur de l'agriculture. Comment ne pas douter de leur sérieux lorsque nous savons que 80 % des terres de la vallée de l'Ourika appartiennent à un seul propriétaire ? Cet exemple n'est, hélas, pas le moindre, ni le moins révoltant.

Beaucoup parlent de féodalité au Maroc, en raison des abus depuis longtemps consommés, qui se développent encore, et dont les petits fellahs sont les premières victimes. Nous aimerions rappeler que la situation présente des misérables ruraux marocains face à la voracité expansionniste de ceux que nous pouvons appeler « les colons de l'intérieur » est franchement en-dessous des liens qui existent réellement entre vassaux et seigneurs, dans le régime féodal caractérisé. Nous n'en sommes même pas là, malgré les allégations et les appels à la rescousse d'un Islam honteusement frelaté derrière lequel se réfugient ceux qui veulent avoir une illusion de bonne conscience.

Le seigneur féodal devait protection, et plus, à celui qui travaillait ses terres. Nous savons que le

Moyen-âge, stigmatisé par beaucoup d'intellectuels quelque peu distraits,comme une époque où la force et la férocité étaient de mise, risque d'être considéré par nos ruraux marocains contemporains comme une étape future de leur existence, presque un espoir. Il n'est plus possible de se taire lorsque les faits, dans leur cruelle vérité, deviennent courageusement éloquents, pour ainsi dire.

Ces considérations permettent, nous l'espérons, d'aider à faire la part des choses à une période de l'histoire de la « ruralité » marocaine où la confusion abusive et souvent partisane d'idéologies inavouées, fait de sérieux ravages.

Aussi bien le pauvre fellah propriétaire-héritier que le richissime indécent colonisateur de l'intérieur, particulièrement tourné vers la spéculation foncière éhontée, défendent chacun à sa manière son champ. Mais, alors que le premier le fait en mobilisant des moyens et des techniques psycho-sociaux somme toute inoffensifs, le second s'octroie des droits franchement révoltants, en raison des abus qui en sont l'unique souci. Autrement dit, alors que le fellah-héritier se fait saigner à blanc, courageusement, pour épargner son patrimoine terrien et culturel avec les valeurs louables et les faiblesses qu'il comporte, le domainier-usurier œuvre à gonfler ses champs, par des acquisitions douteuses, et à mieux garnir son compte en banque.

C'est pour cela que toute Réforme agraire qui a pour visée primordiale un accroissement quantitatif des rendements (au Maroc, le slogan leit-motiv, actuellement, est : « un million d'hectares ») s'expose à de lourds échecs qui, au lieu d'aider à un redressement clairvoyant et équitable de l'agriculture, surtout traditionnelle, précipiteront la dégringolade. Le problème n'est pas tant de promouvoir

quantitativement ce secteur, ce qui revient à l'état actuel des choses à cautionner un intolérable *statu quo*, que de repenser, avec une courageuse sincérité, les points névralgiques d'une société dont 70 % de sa population vivent du secteur primaire. Nous n'ignorons pas à quel point une telle entreprise est porteuse de germes capables de ronger, voire de dynamiter, les précaires authenticités dont se gargarisent les dirigeants somnambules. Toute politique sociale qui prétend promouvoir diversement la « chose rurale », au Maroc, alors qu'elle persiste à cautionner sournoisement d'antiques abus, n'est qu'une agitation mensongère au lieu d'être une authentique entreprise qui s'attaque de front à ce que M. Berque appelle, lucidement, le « hiéroglyphe paysan » (8).

La politique agraire marocaine présente est, à notre sens, beaucoup plus une tentative désordonnée de l'empoussiérer copieusement qu'une franche volonté de le déchiffrer au risque de déranger le confort des nantis. Tant que les énergies s'emploient scrupuleusement à gommer le « hiéroglyphe paysan », illusoirement d'ailleurs, il n'est guère étonnant d'assister quotidiennement à ce que nous appelons, après Germaine Tillon, « la clochardisation » des ruraux marocains les plus déshérités, ainsi qu'à la scandaleuse saignée de la campagne de ses valeurs et de ses hommes les moins prétentieux, mais les plus opérants (9).

---

(8) *L'Orient Second*, p. 214. Voir aussi pp. 198-222.

(9) *L'Afrique bascule vers l'Avenir*, pp. 7-133.

Nous nous permettons à cette occasion, de renvoyer à notre *Plaidoyer pour le Monde Rural*, publié dans la revue *Lamalif*, Casablanca, N. 52, 1972.

Chapitre IV

MAISON, DERB, CHAMP ET SCHEMA CORPOREL

Il est relativement facile de constater, chez le marocain illettré, les emprunts faits au corps humain pour désigner certaines parties de l'espace, surtout celui de la maison et de l'impasse (*derb*). En outre, des termes tels que *sder* (poitrine), *foum* (bouche) et *rass* (tête) ne sont utilisés que pour désigner respectivement le milieu d'une pièce, l'entrée d'une maison et d'une impasse. Le marocain illettré projette certaines parties de son corps uniquement sur des espaces relativement réduits et surtout circonscrits (pièce, maison, impasse). Cette correspondance n'a pas à nous étonner dans la mesure où la psychologie générale nous apprend que l'individu fait passer ses premières relations avec le monde extérieur par l'intermédiaire de son corps. Par ailleurs, c'est à travers la prise de conscience de celui-ci que commence à s'élaborer la notion d'autonomie nécessaire au développement de toute personnalité. Mais, si nous rencontrons dans le langage courant du marocain illettré des termes empruntés aux parties de son corps propre pour désigner des espaces essentiellement circonscrits, nous devons y lire beaucoup plus que le résultat d'une projection distraite. Le corps propre qui a permis une telle correspondance n'est pas un intermédiaire gratuit.

Ce serait survoler distraitement les réalités que d'affirmer que le marocain illettré attribue des noms de parties de son corps propre pour nommer celles d'un espace réduit à la suite d'une simple projection. Ce serait aller trop vite en besogne que d'estimer qu'il le fait faute de meilleurs termes, ou par une insuffisance chronique du langage.

Tout d'abord, l'idée même d'appellation de parties de l'espace domestique ou urbain (ici, l'impasse) par emprunt au corps humain ne doit guère nous satisfaire totalement. Loin d'être la motivation originelle d'une telle situation, cette projection est sans doute conditionnée par d'autres raisons. La raison de cette correspondance est, nous semble-t-il, à chercher dans l'idée d'autonomie que suggère toute conscience du corps. En effet, toute volonté de dialoguer, ou de refuser de communiquer, avec autrui passe par le corps. C'est à travers elle que nous expérimentons quotidiennement notre autonomie personnelle et, en quelque sorte, notre inviolabilité. C'est le support de l'étanchéité du Moi et de ce que nous pouvons appeler son insularité. Pour s'en rendre compte, il suffit de songer que beaucoup de techniques magiques visant à toucher l'individu utilisent son corps ou ses dérivés. La magie noire est essentiellement corporelle, pouvons-nous dire. La petite aiguille dont on transperce l'effigie de quelqu'un, les rognures d'ongles, les cheveux, les empreintes des pieds sur le sol, etc... tous ces éléments corporels ne sont utilisés que dans l'intention de briser l'autonomie physique de la personne visée afin de la toucher de loin, à travers eux.

Faut-il encore s'étonner de rencontrer, dans le langage du marocain illettré, des expressions telles que *sder el bit, foum addar, rass addarb,* etc... qui ne s'appliquent que lorsqu'il s'agit de désigner des

endroits limités et quasi autonomes ? C'est en quelque sorte l'autonomie et l'inviolabilité de l'espace domestique, et même de l'impasse, qui a appelé la correspondance avec certaines parties du corps. Si le schéma partiel de ce dernier a été spontanément projeté sur les espaces que nous venons de citer, c'est parce que la même autonomie, et la même inviolabilité, soutiennent cette correspondance. Se contenter de noter celle-ci entre eux sans la justifier, comme nous venons de le tenter, serait s'arrêter à mi-chemin de la raison souterraine qui l'a motivée.

Ayant voulu nous en persuader davantage, nous avons demandé à beaucoup d'adultes ce qui justifie, à leurs yeux, le droit de tuer celui qui viole une maison en présence de ses propriétaires. L'unanimité des réponses était particulièrement surprenante : « votre maison, disent-ils, c'est votre corps. Vous devez le défendre contre toutes les offensives ». Il est difficile d'être plus clair.

Jusqu'ici il n'a été question que de rapports partiels, il faut le reconnaître, entre le corps propre et l'espace domestique. Qu'en est-il du *derb* qui, à son tour, lui a fait des emprunts pour désigner certaines de ses parties ? Comme l'impasse groupe un certain nombre de maisons caractérisées toutes par leur sacralité conjugale, ou simplement familiale, elle a fini par en être en quelque sorte contaminée. Aux yeux des habitants, elle a une unité indéniable, presque une autonomie. S'ils en désignent, par exemple, l'entrée par *rass addarb* (tête de l'impasse), c'est sans doute pour signifier une certaine inviolabilité qu'ils lui attribuent, à peu près de la même façon qu'au corps propre. Ce caractère de l'impasse prend parfois des allures farouches. C'est ainsi qu'un étranger est non seulement vite remarqué, mais observé et surveillé. Les marmots ne cessent de

tourner autour de lui, comme pour en contrôler les gestes, ou les intentions. Ils se prennent très tôt pour les protège-honneur de leur *derb*. Des traces éloquentes de cette sorte de ségrégation se remarquaient encore il y a une quinzaine d'années dans le folklore enfantin à Marrakech. C'est ainsi que la veille du *Ramadan,* les marmots de chaque quartier, ou de chaque impasse, se livrent bataille à coup de bâtons, de tire-boulettes et de cailloux. Chaque groupe défend son « territoire » avec zèle. Etait déclaré victorieux le groupe qui arrivait à pénétrer le quartier, ou l'impasse, de l'autre, malgré la présence de ses défenseurs, à en blesser au moins un et à boire à leur fontaine. Deux points doivent retenir notre attention et appeler une analyse. Jamais les parents ou les adultes, qui sont d'habitude réticents aux jeux des enfants, ne ferment les yeux autant qu'ils le font à cette occasion. C'est une manière tacite de donner leur consentement à de pareils comportements. Il ne serait guère abusif de penser qu'ils manifestent, par ce silence, à la fois leur encouragement et leur complicité, voire leur bénédiction. C'est à croire que les adultes s'accordent, sur le plan symbolique, et par le truchement de leurs rejetons, quelques heures par an de licence, se permettant ainsi d'outrepasser les règles sociales que leur impose la sacralité du territoire des voisins. Un freudien de stricte obédience y verrait ce qu'il est convenu d'appeler, en psychanalyse, « l'esprit de vacances ».

Par ailleurs, ces adolescents, conduits par les aînés du *derb,* ou du quartier, ne crient victoire qu'à deux conditions. Ils se promettent de blesser un partisan du « territoire » adverse et de boire à sa fontaine. Il n'y aura pas de difficulté à comprendre que faire couler le sang de quelqu'un par une

agression est une flagrante violation de sa personne, et partant, de son corps. Une telle condition n'est liée à la violation de l'espace du quartier, ou du *derb,* que parce que la correspondance entre eux a déjà été établie. Autrement, comment pourrions-nous comprendre cette condition que les adolescents se promettent de réaliser sur le territoire de leurs adversaires occasionnels ? Non contents de faire une entrée fracassante dans leur espace de fréquentation quotidienne, ils alourdissent cet acte de blessures infligées à leurs ennemis périodiques. Dans ce cas, ces blessures ne sont qu'une manière pour ainsi dire métonymique d'atteindre le corps de l'adversaire dans sa sacralité. Bref, si le sang est posé comme une condition de victoire pour mieux marquer le passage sur l'espace adverse, c'est sans doute en raison d'une correspondance espace occupé-corps propre, inconsciente, mais encore dynamique.

L'autre condition complémentaire de victoire qui consiste à boire de force à la fontaine du « territoire » adverse est non moins significative. En effet, très tôt, les enfants saisissent l'importance à la fois vitale et symbolique de l'eau. Il y a une quinzaine d'années, les enfants considéraient, à Marrakech, l'absence de fontaine dans leur quartier, ou dans leur impasse, comme une insulte. Ils se sentaient, en quelque sorte, frustrés d'un bien qu'ils auraient pu défendre vaillamment. Ne pas avoir d'eau à défendre contre les assaillants des autres quartiers, la veille du *Ramadan,* était objet de honte. C'est pour cette raison que ceux qui n'avaient pas de fontaine dans leur « domaine » négociaient pour se faire accepter par leurs voisins afin de faire front commun contre des attaquants éventuels.

Il est alors aisé de constater que les enfants associent spontanément la défense de leur eau « territoriale » à la sacralité et, pour ainsi dire, à l'autonomie corporelle de leur *derb*. Sang et eau restent pour eux deux conditions essentielles qu'il faut sauvegarder contre les attaquants afin que l'honneur spatial de l'impasse, ou du quartier, soit épargné. A travers eux, c'est le corps propre du *derb*, donc son inviolabilité, qui est visé et qui appelle une protection digne de lui.

Pour mieux persuader de ce qui vient d'être avancé, nous nous permettrons une rapide allusion au folklore enfantin, cette fois-ci chez les jeunes filles. De temps à autre, nous voyons des fillettes chargées de leurs seaux, allant chercher l'eau de l'impasse proche, ou du quartier voisin. Ce qui peut attirer notre attention, c'est qu'elles le font non pas par manque d'eau dans leur « territoire », mais tout simplement pour narguer les fillettes du voisinage, par l'invasion de leur fontaine. Mieux encore, après avoir accompli leur exploit, non sans se crêper les chignons sous les regards amusés des adultes, elles rebroussent chemin, chargées de leurs trophées en chantant : « est-ce là honneur, nous sommes venues jusqu'à votre *derb* ? ».

Même si à travers toutes ces manifestations de bravoure, le corps humain n'est pas nommément désigné, nous nous trouvons presque acculé, à chaque moment, à reconnaître sa présence et à lire, en filigrane, sa projection sur l'espace habité ou fréquenté quotidiennement.

*
* *

Comme nous l'avons fait remarquer plus haut, et à plusieurs reprises, le schéma corporel est spontanément projeté sur les espaces régulièrement fréquentés et qui semblent avoir une autonomie identique à celle du corps propre. Nous avons essayé de faire sentir, par ailleurs, que la spontanéité de cette projection, souvent partielle, ne doit pas tromper sur sa véritable nature. Il faut se garder d'y voir un procédé rudimentaire de repérage ou d'appellation, faute d'un autre plus perfectionné ou mieux élaboré. Pour le marocain illettré, la projection, même partielle, du schéma corporel, doit être considérée comme un moyen suffisamment clair et réaliste d'exprimer le caractère limité, et parfois inviolable, d'un espace. Elle se rencontre souvent lorsqu'il s'agit de micro-territoire, ou de « périmètre » essentiellement réduits et définis par leur limite même, comme une chambre, une maison ou un *derb.*

Nous voudrions revenir sur cette idée afin de mieux la développer et dissiper d'éventuelles obscurités. Cette projection invite à être plus soupçonneux afin d'en déceler les tenants et les aboutissants, entreprise qui impose, bien entendu, de dépoussiérer les données brutes de l'expérience immédiate et d'inviter, pour ainsi dire, avec insistance, les faits à davantage de révélations.

Tout d'abord, il convient de signaler que les noms que l'homme, en général, emprunte à son corps pour les attribuer aux choses, ou aux lieux, n'obéissent pas toujours aux mêmes raisons. Ils s'inscrivent dans différentes couches de signification correspondant à diverses réalités. C'est ce que Arthur Pellegrin n'a pas cru utile de signaler dans

son *Essai sur les noms de lieux d'Algérie et de Tunisie* (1). Voulant retrouver derrière les noms de lieux leur origine exclusivement historique, il s'est refusé malheureusement à dépasser l'analyse philologique, ou vaguement sémantique, pour découvrir les raisons profondes de chaque appellation. Attribuer le nom d'une localité au passage d'un envahisseur parlant une langue donnée ne doit pas dispenser de chercher, derrière les raisons historiques, celles qui ne le sont pas moins et qui peuvent même aider à pénétrer la mentalité qui a rendu possibles de telles appellations. C'est pour cela que l'érudition de cet auteur porte à faux et tombe sous le coup de la critique, fort juste de Marc Bloch qui écrit, quelque part : « un nom d'homme ou de lieu, si l'on ne met derrière lui des réalités humaines, est, tout bonnement, un vain son ».

Pour les mêmes raisons, nous ne saurons accepter son affirmation selon laquelle la projection du corps propre sur l'espace s'explique « par pénurie de vocabulaire et peut-être par une tendance naturelle à l'anthropomorphisme » (2). Une telle explication est loin d'être satisfaisante parce qu'elle veut s'épargner la peine d'une réelle justification. La tendance à l'anthropomorphisation du monde environnant n'est ni naturelle, ni gratuite. Son choix, et surtout son maintien à travers le temps, répondent, chez le marocain illettré, à la volonté de traduire et de maintenir une sorte d'équivalence entre les réalités comparées, ou projetées l'une sur l'autre.

L'entretien avec beaucoup de ruraux marocains laisse entrevoir à quel point la projection du schéma corporel sur la montagne, par exemple, n'est pas

(1) Editions S.A.P.I., Tunis, 1949.
(2) Idem, p. 7.

exclusivement motivée par un souci de métaphore. Ce n'est pas un hasard qui justifie l'appellation d'une partie de la montagne, à 7 km de Kel'a de Mgouna (Boumalne), *ighf n ighir*, ce qui se traduit par « tête de l'épaule ». Or on constate que sa forme rappelle celle de l'épaule, avec la rondeur qui la caractérise. Interrogés sur la raison de cette appellation, ils répondent que ce toponyme se justifie par la ressemblance qui existe entre l'épaule et ce relief. Ils précisent qu'on ne peut le voir sans penser à l'épaule d'un homme gigantesque qui fait corps avec la montagne.

Le même toponyme se rencontre encore dans les environs d'Agadir, sur la route de Tiznit. Voilà qui doit nous inviter à aller plus avant dans la recherche de l'origine de cette projection. L'anthropomorphisation de la montagne, chez le marocain illettré, est attestée par les toponymes qu'il lui attribue volontiers comme *takiout* (tresse), *'arq*, littéralement veine, vaisseau sanguin (= chemin dans une montagne), *dhar* (dos) = sommet, *argoub* = jarret (prolongement d'une montagne). Elle se justifie, dans l'esprit de cet homme, par le rôle que joue la montagne comme l'un des *outad ad-dounia*, c'est-à-dire les pieux du monde, qui l'empêchent de trop bouger, ou d'aller à la dérive. Cette anthropomorphisation est aussi motivée par la croyance que la montagne est une sorte de « gardien de la Terre », un protecteur du monde (3).

S'agit-il là de croyances vestigielles qui étaient liées, dans la nuit des temps, au culte de la montagne ? Notre propre enquête ne nous a permis aucunement d'en déceler des indices évidents, ni

---

(3) Voir P. Bourgeois : *L'Univers de l'Ecolier Marocain*, fascicule I, p. 76.

même de vagues allusions dans le discours pourtant spontané des hommes qui nous préoccupent. Nous nous refusons à les rendre bavards malgré leur silence.

L'anthropomorphisation partielle du monde environnant se rencontre dans des croyances et pratiques que nous constatons ici et là, un peu partout dans le Sud, mais qui sont en voie de disparition. Nous nous contenterons d'en reconstituer quelques-unes relatives au foyer, aux deux sens du terme, et au champ.

Il y a une cinquantaine d'années, Madame Legey a noté dans son *Essai de folklore marocain* que « le jour où quelqu'un de la famille part en voyage, on ne doit pas balayer la maison de la journée ; si le voyageur quitte le pays pour la première fois, on observe ce tabou pendant trois jours pour ne pas balayer la chance qu'il a de faire bonne route » (4). La pratique s'observe encore de nos jours dans les campagnes (Ourika, Amizmiz) dans les milieux franchement conservateurs. Elle ne se justifie que parce qu'elle est souterrainement soutenue par l'assimilation du corps du voyageur à l'espace domestique qu'il a quitté provisoirement et auquel on espère le voir revenir. Le balayage, qui est une pratique quotidienne assimilée à l'expulsion des ordures, voire du mal, doit être suspendu parce que sa réalisation, pendant l'absence provisoire de la personne visée, équivaut à son rejet de l'espace familial (5). Ceux qui observent encore cette pratique la justifient en disant : « n'avez-vous jamais entendu dire : que Dieu vous balaye du monde ? »,

---

(4) p. 198.

(5) Signalons que dans les milieux citadins, pour éviter de prononcer le mot balai, on utilise le terme *maslaha* = celle qui arrange.

ce qui signifie qu'on vous souhaite de mourir. Que de fois aussi affirment-ils que la maison d'un homme, c'est lui-même. L'équivalence corps propre-espace domestique n'a plus besoin d'être démontrée dans ce cas.

Mais il s'agit là d'une projection tellement totale qu'elle manque de force, en un sens. L'assimilation manque aussi de précision dans la mesure où elle ne livre pas les raisons profondes qui l'ont rendue possible. Et c'est parce qu'elle est tellement entière que nous pouvons parler d'une projection par sympathie, comme le laissent entendre les justifications des personnes que nous avons interrogées à ce sujet.

Cette assimilation globale et sympathique du corps propre à l'espace domestique se rencontre dans une pratique magique que cite Madame Legey (à Marrakech) et qui n'a plus cours de nos jours. « On se sert..., pour empêcher la vente d'un immeuble, de la *taïmouma,* ou pierre qui sert à faire les ablutions quand il n'y a pas d'eau ; il suffit de la jeter dans le puits de l'immeuble en question pour en éloigner tous les acheteurs. La *taïmouma* et l'eau se détestant, entraînent la discorde dans la maison » (6).

Une telle pratique semble se justifier par la croyance selon laquelle le propriétaire, c'est la maison. Empêcher un éventuel acheteur de l'acquérir, c'est en un sens, préserver son propriétaire.

La même assimilation sympathique se fait entre le champ et le corps propre. Elle a été relevée par Madame Legey, et il n'est pas rare de la rencontrer dans les campagnes du Sud. L'individu croit empê-

(6) Legey, ouvrage cité, p. 195.

cher « la vente de son champ en prenant quatre clous à la planche qui sert à porter les morts au cimetière, et en les plaçant aux quatre coins du champ qu'il enferme ainsi dans un cadre de protection magique » (7).

Les personnes qui le font souhaitent, en quelque sorte, immobiliser le champ en leur possession, tout comme la mort l'a fait de celui qu'elle a emporté. Elles souhaitent transmettre la même inertie, par contagion magico-sympathique, au lopin de terre tant aimé.

Jusqu'ici, l'assimilation maison-corps est simplement d'ordre métaphorique. La projection du corps propre sur l'espace en question est tellement entière, presque massive, qu'elle n'a plus qu'une portée sympathique. Comme nous l'avons déjà fait remarquer, elle n'est ni totalement gratuite, ni forcée par une pénurie quelconque. Mais, dans la mesure où elle est totale, elle pèche par excès et manque par là-même de spécificité. En d'autres termes, elle est tellement entière, excessivement transparente qu'elle ne renvoie plus qu'à elle-même au lieu de signifier autre chose de plus fondamental, par allusion, ou par détour. Nous verrons que c'est en étant partielle et allusive que cette projection arrive à mieux rendre sa signification moins obscure et à faire mieux pénétrer le sens de son utilisation, plus ou moins consciente, par le marocain illettré.

Chez beaucoup de familles, surtout d'origine rurale, la cordelette en laine qui sert à faire tenir les langes autour du nouveau-né se dit *sboula*, c'est-à-dire épis ou gerbe d'épis. Nous voici en présence, non plus d'une comparaison brute, très métaphorique, mais d'une véritable métonymie où les choses

(7) Legey, ouvrage cité, p. 195 ; Nous l'avons relevée, en 1969, à Demnat.

à comparer s'appellent l'une l'autre de loin, par simple allusion. Nous passerons successivement par allusion, par plusieurs souches significatives du terme *sboula,* allant de la désignation directe d'un épi, du lien qui noue une gerbe moissonnée pour s'arrêter enfin au corps humain tout entier. Ainsi, les familles qui utilisent ce terme pour désigner la cordelette qui fixe les langes du nouveau-né le font par espoir de le voir grandir et arriver à maturité, comme une belle gerbe d'épis.

Mais, cette désignation sympathique, affective et surtout métonymique, rend soupçonneux parce qu'au lieu de se faire dans le sens corps propre-espace (celui du champ), elle emprunte la voie contraire champ-corps. Un tel renversement, inhabituel, doit être expliqué pour en déceler les véritables origines. Dans certaines campagnes du Sud (Amizmiz, Asni, Telouat), la moisson de la dernière touffe d'épis donne lieu encore à des pratiques qui sont fort éclairantes pour notre propos.

C'est généralement au fils du propriétaire du champ qu'incombe cette action. Pour moissonner la *takiout-i-iguer*(tresse du champ), il doit avoir fait ses ablutions rituelles et prononcer la *chahada,* comme au chevet d'un agonisant. Il répète d'ailleurs, en moissonnant, *mout, mout ya feddan* (meurs, meurs, ô champ !). Bourrilly ne manque pas de noter : « il est vraisemblable qu'en des temps reculés, il y ait eu – l'ethnographie comparée le constate ailleurs – sacrifice réel d'un individu qu'on inculpait de la mort du champ, et qu'il y ait eu par la suite substitution » (8). Cette pratique agraire a souvent lieu vers le 17 mai, date qui correspond à *mout el*

(8) *Eléments d'Ethnographie Marocaine,* p. 133.

ard, c'est-à-dire, à la mort du champ, de la terre. La date avancée par cet auteur n'a cependant pas pu être confirmée par notre enquête dans le Sud. Les ruraux que nous avons vu faire, même parmi les doyens d'âge de leurs tribus, n'ont pas souvenir d'une date précise à laquelle cette pratique doit avoir lieu.

S'agit-il là d'un rite correspondant à ceux que Frazer avait décrits, relevés par l'histoire dans le Nord et le Centre de l'Europe et qui étaient liés à la personnification de « l'esprit de la végétation » ? Il est difficile d'en douter, d'autant plus que pour beaucoup de ruraux marocains traditionnels, la moisson de la dernière touffe d'épis doit se faire par le fils du propriétaire en état de propreté rituelle, comme lorsqu'il s'agit d'égorger une bête. Par ailleurs, ils estiment, de nos jours, que de telles précautions sont observées simplement pour augurer d'une récolte prochaine abondante. Dans *Le Maghreb avant la Prise d'Alger,* Lucette Valensi fait allusion à une pratique agraire relevée encore en 1921 dans le Haut de l'Anti-Atlas, et qu'il nous semble inutile de commenter : « ... commémorant la mort d'un vieillard (au début de l'année hégirienne) les berbères lui font des funérailles solennelles ; puis ils fêtent sa résurrection sous l'aspect d'un jeune homme qu'ils unissent à une « déesse » de la fécondité. Cette union est suivie d'une fête d'amour au cours de laquelle les mariages du clan sont célébrés. Enfin, la « déesse » de la fécondité est brûlée. Rite d'union sexuelle et de la fécondité destiné en même temps à soutenir le soleil dans sa course, cette cérémonie est étrangère à l'Islam orthodoxe, et le Maghreb en connaît bien d'autres » (9).

---

(9) pp. 37-38. Paris, Flammarion, 1969.

Avec le temps, ces rites et croyances subissent des modifications aussi bien dans leur déroulement que dans leur contenu. En effet, dans le Sud marocain, la *takiout-i-iguer,* laissée au milieu du champ, est collectivement moissonnée. Cette tâche ne revient plus à un personnage particulier. Seulement, la correspondance champ-corps humain est encore attestée par la croyance selon laquelle celui qui coupera la dernière gerbe aura la mort difficile, ou mourra d'une mort violente. Il faut moissonner le plus rapidement possible, comme pour libérer vite l'âme d'un agonisant. Nous la rencontrons encore chez les ruraux traditionnels des Ouled Mta', à Sidi Rahal et à Aït Ourir.

Nous comprenons alors pourquoi la cordelette en laine qui sert à fixer les langes du nouveau-né s'appelle *sboula*. Le rapport entre les deux sens, réel et métaphorique, s'éclaire de proche en proche, renvoyant au cours de son évolution sémantique, à des rites et croyances qui le rendent moins mystérieux. Il s'agit là de ce que nous pouvons appeler l'itinéraire sémantique du mot *sboula* qui peut se résumer ainsi :

> *Sboula* → champ → esprit du blé qui meurt, tué par le fils du propriétaire → Fils augure d'une récolte future abondante → *Sboula* (prochaine récolte).

Nous constatons que par approches métonymiques de plus en plus amplifiées, la projection du champ sur le corps humain se redresse jusqu'à finir par se renverser. C'est la force potentielle et tant souhaitée au nouveau-né qui se transmettra à la prochaine récolte. Même après la moisson, le champ ressuscitera de ses restes. D'ailleurs, la paille de la

dernière touffe coupée sera religieusement jetée au fond des silos pour communiquer sa ***baraka*** aux grains qui seront utilisés à la fois à la consommation familiale et aux prochaines semences.

Ce même fond de croyances agraires a été noté par Pierre Bourdieu dans son excellent article, *La maison Kabyle, ou le monde renversé* où il fait remarquer qu'à la naissance, « le garçon est emmailloté avec les liens secs et rugueux qui servent à nouer les gerbes moissonnées » (10).

Pour donner plus de précision au sujet de la tresse que beaucoup de parents laissent pousser sur la tête de leurs enfants jusqu'à un âge tardif, un peu partout dans le Sud, dans les milieux très conservateurs, rappelons que si elle est pour eux l'insigne de la consécration à un saint protecteur, elle est avant tout justifiable par le rapport métonymique, et sympathique, qu'elle entretient, dans leur esprit, avec le *takiout* du champ. Elle est le symbole de la *baraka* qui protège l'enfant et veille sur sa croissance. Comme la *takiout-i-iguer* contient toute la force qui se transmettra aux prochaines récoltes, la tresse de cheveux symbolise la protection permanente d'un saint chez l'enfant.

D'ailleurs, cette assimilation entre les deux *takiout* nous semble se justifier par la raison que nous venons d'évoquer, surtout que beaucoup de ruraux illettrés refusent de raser la tête des enfants avant les moissons pour permettre aux épis d'être aussi serrés sur le champ que leurs cheveux. Nous

---

(10) in *Echanges et communications – Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60ème anniversaire*, Paris, Mouton, 1970, sous la direction de Jean Pouillon et Pierre Maranda, p. 754.

remarquons par là même que si la coupe des cheveux des enfants renvoie à leur consécration à un saint, il ne s'agit là que de la transformation d'une croyance foncièrement agraire dont la nature se manifeste suffisamment dans ses vestiges que nous rencontrons encore (Sidi Rahal, Asni, Demnat, Ourika, etc...).

*

* *

Le même procédé métonymique est assez couramment utilisé dans l'appellation de certains reliefs. La similitude avec des parties du corps humain n'est donnée que par des renvois partiels, par des suggestions. Nous en donnons ici quelques exemples empruntés au vocabulaire géographique du Sud marocain.

– *n'ale* : signifie littéralement sandale, ou toute chaussure plate ; c'est le nom donné à un petit plateau. La platitude de ce dernier renvoie à celle de la plante du pied.

– *le'dem* : littéralement, os. Ce vocable s'applique à tout léger mouvement de terrain plat. Or, la plupart des os, généralement, marquent une proéminence plus ou moins visible. Il n'est pas donné à la cause, ici, mais à la conséquence qui est le relief géographique et musculaire.

– *ejjerh* : entaille dans un plateau. Littéralement, cela signifie blessure longue et profonde.

*

* *

Nous venons de voir à quel point une projection partielle du schéma corporel sur l'espace fréquenté est susceptible de mieux nous faire pénétrer

l'univers du marocain illettré. C'est à travers une projection métonymique que nous suivons, et retrouvons, ce que nous avons appelé son itinéraire sémantique. Nous adopterons le même procédé pour analyser la représentation de l'espace domestique dans les rapports qu'il entretient avec le schéma corporel.

Il n'est pas rare de rencontrer des marocains illettrés qui assimilent l'espace domestique au foyer et à la famille conjugale. C'est ainsi que lorsqu'ils parlent du *kanoun*, il faut se demander, quand le contexte de la conversation ne le précise pas, ce qui est visé exactement. Cette assimilation ne signifie pas autre chose que dans le même espace domestique se trouvent une ou plusieurs familles conjugales liées entre elles par la parenté, mais séparées quant à la table et à la cuisine. L'équivalence maison-*Kanoun* ne renvoie donc à rien d'autre qu'à elle-même. Sa signification pour notre propos est fort peu éclairante. Mais, comme pour le champ, la projection du corps n'acquerra tout son sens que par un renvoi métonymique. Autrement dit, cette projection ne dévoilera son origine et sa richesse que lorsqu'elle ne se présente pas à nous massive, du premier coup.

Jusqu'à une date relativement récente, pour beaucoup de familles, même dans les gros centres urbains comme Marrakech, le *kanoun* n'était autre chose que trois pierres qu'on disposait en forme de triangle et sur lesquelles on posait les ustensiles. Ce *kanoun* était l'objet de certaines croyances qu'il convient de rappeler.

Ces pierres étaient renouvelables pendant la fête de *'Achoura* qui, notons-le tout de suite, marque le commencement de l'année hégirienne. Il s'agit donc d'une véritable naissance à l'occasion de

laquelle on procède à l'installation d'un nouveau foyer. Jusqu'à présent, il est difficile de déceler dans cette pratique le moindre rapport avec le schéma corporel, ou l'une de ses parties. Mais la situation devient plus claire lorsque nous songeons au nom que donnent beaucoup de marocains, dans les milieux traditionnels, à Marrakech par exemple, au *kanoun*. Ils l'appellent *karch ad-dar,* c'est-à-dire ventre de la maison. La première explication, toute littérale, qu'ils proposent, consiste à avancer que cette assimilation se justifie dans la mesure où c'est sur lui que se préparent les plats à consommer qui ont un rapport évident avec le ventre. Est-ce toute l'explication ?

Sans le recours à d'autres croyances relatives au *kanoun,* nous en serions resté là. Dans son étude sur la maison kabyle, Pierre Bourdieu nous apprend que le foyer est considéré comme le « nombril de la maison » (11). Nous sommes donc plus en mesure de comprendre pourquoi le *kanoun* se renouvelle pour ainsi dire avec la naissance de l'année. Renouveler les pierres de ce dernier, c'est symboliser, inconsciemment, la rupture du cordon ombilical qui est l'attestation irrévocable d'une naissance. C'est par cet éclairage rétroactif que nous pénétrons mieux les origines profondes de l'appellation populaire *karch ad-dars* appliquée au foyer. Il n'y a pas à s'étonner outre mesure : si la maison a une tête, une porte (*rass ad-dar*), il est dans la logique des choses qu'elle ait un ventre et un nombril qui en est le véritable centre. Il ne serait guère exagéré de penser que c'est autour du *kanoun* que se

(11) P. Bourdieu, article cité, p. 749.

rencontre la force et la vie qui sera dispensée, après transformation culinaire qui équivaut à une métamorphose, aux membres de la famille.

Le sens de l'assimilation du foyer (*kanoun*) au ventre et au nombril de l'espace domestique ne s'est révélé, à son tour, que par approches métonymiques renvoyant à une origine double : le corps humain et l'année. Ce double renvoi devient moins mystérieux si nous songeons que lors du ramassage de ses pierres, ce qu'elles cachent sous elles augure des biens comestibles de l'année. Un ver, ou des fourmis, promettent du bétail ; une herbe de l'abondance ? Ce double renvoi traduit une double projection où le schéma corporel se retrouve partiellement plaqué à la fois sur l'espace domestique et sur l'année hégirienne. Sans vouloir chercher de jeu de mots, nous dirons que *rass el'am* (tête de l'année, littéralement), correspond à la naissance et au renouvellement de *karch ad-dar* (ventre, nombril de la maison). La maison acquiert par cette pratique une force nouvelle et une protection supplémentaire, en un sens, au début de chaque année.

Sans ces indications, il ne nous serait guère possible de pénétrer la véritable signification d'une autre pratique, relative au *kanoun,* et à laquelle les marocains illettrés donnaient une importance particulière, il y a encore une quinzaine d'années à Marrakech, ainsi qu'un peu partout dans le Sud. Lorsqu'un enfant revient au domicile paternel après une fugue, les femmes lui lavent les pieds sur les pierres du *kanoun.* Le but en est de le lier à la maison familiale et de l'empêcher de récidiver.

D'après ce qui vient d'être dit, nous pouvons aisément en conclure qu'il s'agit là d'une pratique qui peut être considérée, sans exagération, comme la réplique inconsciente à la naissance de l'enfant.

Comme les pierres du foyer arrivent à la maison avec « la naissance » de l'année, les gens espèrent l'y fixer pendant sa durée. Ce lavage n'est pas sans correspondre à la rupture du cordon ombilical de l'enfant, juste après sa naissance. Or, naître dans une maison, c'est y rester constamment attaché. C'est sans doute d'une sorte de seconde naissance qu'il s'agit ici et qui correspond, dans l'esprit des parents, au pardon qu'ils accordent volontiers à l'enfant fautif. Cette correspondance est attestée par l'expression très courante : « est-ce là qu'on t'a coupé le cordon ombilical ? », qui signifie que les individus restent attachés à l'endroit où ils sont nés.

Notre hypothèse, selon laquelle le *kanoun* se représente comme le ventre et le nombril de l'espace domestique, est largement confirmée. Laverles pieds de l'enfant qui revient d'une fugue sur les pierres du *'kanoun,* c'est en quelque sorte lui couper le cordon ombilical de nouveau, symboliquement. Ce point de l'espace domestique en est une sorte de condensé qui le résume par allusion.

Il s'agit là, disons-le tout de suite, d'un cas privilégié, et pour ainsi dire unique, d'une projection vestigielle du schéma corporel sur l'espace domestique. Les autres toponymes que nous avons rencontrés ne sont utilisés que métaphoriquement par rapport à ce schéma. D'ailleurs, la représentation anthropomorphique de cet espace est en nette régression dans les milieux marocains, même les plus traditionnels. Nous assistons, sans aucun doute, aux tous derniers jours de ces croyances et pratiques chez les marocains illettrés. Nous sommes plus exactement les témoins impuissants à ressusciter cette représentation dans ses détails puisque même les personnes qui en offrent furtivement les vestiges en ont perdu la source et la réelle signification. Sa

reconstitution intégrale nous semble une entreprise fort périlleuse, ou franchement impossible. Même les milieux marocains les plus conservateurs qui auraient pu nous y aider, vivent, depuis quelque temps, des mutations multiples qui feront disparaître sous peu leur représentation ancienne de l'espace qui n'est, au fond, qu'un aspect d'une *weltanschauung* plus complexe. C'est pour cela que le chercheur, même celui qui mobilise tous ses efforts et sa sympathie compréhensive, se trouve constamment en présence de croyances au sujet desquelles il n'arrive pas, honnêtement, à se prononcer.

Pour mieux faire ressortir le caractère à la fois archaïque et vestigiel de la plupart des pratiques et croyances que nous pouvons encore rencontrer dans les milieux marocains traditionnels, rappelons que les moissonneurs et les femmes qui tissent des tapis sur des métiers artisanaux chantent cette même formule à la fin de leurs travaux respectifs :

Mout, mout ya feddana,
ya sobhan men la yamout,
qader bach moulana yahyik.

Cela se traduit ainsi : « meurs, meurs, ô notre champ. Gloire à celui qui ne meurt pas. Notre Seigneur peut te rendre la vie ».

Dans son article *Les rites du travail de la laine à Rabat* (12), Henri Basset rapporte qu'après avoir fini de tisser le tapis, encore sur le métier, « on prépare un bol d'eau : la maîtresse ouvrière y trempe la *medra*, la fourche, et asperge de quelques gouttes d'eau le tapis, en récitant la formule : *sqinak f-dounia, sqina f-lakhra* (nous t'abreuvons dans cette vie, abreuve-nous dans l'autre monde) ».

(12) *Hespéris*, 1er et 2ème trimestres, 1922.

Nous avons relevé cette pratique chez les tisseuses de tapis à Marrakech et à Bzou (1970).

Aussi bien le champ à moissonner que le tapis achevé sont représentés comme des agonisants. Le même auteur ajoute : « Par rapport au tissu qui se crée en lui, le métier (à tisser) est comme le champ par rapport à la moisson qu'il porte. Tout le temps que le grain est en lui, le champ vit d'une vie merveilleuse dont la récolte est le produit. Cette vie germe avec le grain, croît avec les épis, s'épanouit en même temps qu'eux, et se retire au moment où ils tombent sous la faucille du moissonneur. Le champ demeure alors comme mort ».

Interrogées sur la formule finale qu'elles chantent au moment d'enlever le tapis du métier à tisser, quelques tisseuses d'un âge respectable (70-80 ans) confirment encore l'analogie constatée par Henri Basset. Mais si elles acceptent l'analogie, elles ne s'en expliquent ni l'origine, ni la signification. Et c'est parce que nous nous trouvons devant cette analogie frappante, et attestée, entre l'enlèvement du tapis du métier à tisser et la moisson, que notre embarras devient plus grand. Sans essayer de nous perdre dans des conjectures hasardeuses, nous aimerions formuler deux hypothèses qui ne sont, au fond, que deux problèmes pour notre propos.

D'une part, il est permis de se demander si l'anthropomorphisation même métaphorique, du métier à tisser et du tapis surtout, n'est pas due à une projection du champ à l'intérieur de l'espace domestique et si le tapis ne serait pas la réplique de la moisson. Ne s'agirait-il pas là d'une sorte de féminisation très antique des travaux agraires et de leur intériorisation par les femmes au sein de l'espace domestique ?

Le tissage équivaut, chez elles, aux travaux des champs chez les hommes. Division du travail chez les deux sexes, mais identité foncière des rites et des pratiques. D'ailleurs, la similitude de ces derniers, aussi bien dans les champs que devant le métier à tisser, incline à le croire. La maîtresse ouvrière n'utilise-t-elle pas la fourche pour asperger son tapis achevé avant de l'enlever ? Ne refuse-t-elle pas, tout comme le premier moissonneur, d'utiliser des outils en fer pour cueillir le fruit de leur labeur ? Si le propriétaire du champ qui inaugure la moisson prend soin d'arracher les premiers épis à la main (Sidi Rahal, Bzou, Amizmiz), la *ma'alema* n'utilise pas non plus de couteau pour détacher son ouvrage de la traverse supérieure du métier.

Cette remarque peut s'inscrire dans un programme mieux élaboré de remise en question de ce qu'il est convenu d'appeler ethnologie classique et qui a été pratiquée jusqu'à une date relativement proche. Elle se fonde sur une dichotomisation injustifiée des réalités humaines. Pour elle, certains groupes sont déclarés « chauds », historisés, alors que d'autres, qui l'intéressent directement, sont étiquetés anti-historiques, peut-être transhistoriques, ou en tout cas anhistoriques. Les sociétés qu'elle confine, avec beaucoup de préjugés et d'arrière-pensées, dans un domaine extra-historique, parce que classées « froides », prouvent, à qui sait voir et écouter, combien elles sont lourdes d'historicité. Celle-ci est l'humus indispensable à tout groupe humain dynamique. Vouloir les en exclure, quelle qu'en soit la raison alléguée, relève peut-être d'une imagination ethnologique hardie, mais l'entreprise n'en reste pas moins infondée. Elle prend sa source dans une cécité intellectuelle peu louable. L'exemple que nous venons de citer en est une lourde contre-épreuve.

C'est pour toutes ces raisons que nous ne saurions nous contenter de l'explication de Henri Basset selon qui l'analogie tapis-moisson relèverait du « même aspect religieux devant cette vie que l'on va supprimer ». Le recours à des croyances « magiques » seules est loin de nous satisfaire. Accepter une telle explication reviendrait à se payer de mots et à éviter les difficultés à bon compte. Cet auteur n'a pris en considération dans l'analogie entre les deux activités que ce que nous pouvons appeler une élaboration secondaire. Pour se donner plus de chance de parvenir à la raison qui l'a motivée, chez les femmes qui tissent, il conviendrait d'y voir une volonté antique de répéter, à la maison, ce que les hommes accomplissent dans les champs. Ce n'est donc pas à l'analogie qu'il faut s'arrêter, il faut tenter de la justifier par un retour en arrière. C'est aussi, nous semble-t-il, le seul moyen de comprendre la véritable nature de l'anthropomorphisation du métier à tisser et du tapis qu'il porte, dans les milieux marocains traditionnels.

En effet, l'anthropomorphisation du champ à moissonner par les hommes est beaucoup plus réaliste parce qu'elle a un support spatial fixe et circonscrit. C'est sans doute pour cela qu'elle est première, alors que celle du métier à tisser et du tapis n'est que seconde, voire métaphorique. Il n'y a pas, dans les maisons marocaines traditionnelles, un endroit qui lui soit régulièrement, ou obligatoirement, assigné (13). Son anthropomorphisation s'est faite, comme nous venons de le voir, par

(13) A Bzou, où le tissage traditionnel est encore très répandu, les femmes tiennent à ce que le métier à tisser soit seulement placé à l'abri, dans une pièce.

éclaboussures provenant, en un sens, du champ, de l'extérieur. Contrairement à ce dernier, ni le métier à tisser, ni son fruit (le tapis) ne renvoient au schéma corporel par l'une de leurs parties, malgré les croyances qui les considèrent, plus ou moins confusément, comme des agonisants, à la fin du tissage.

D'autre part – et c'est là notre seconde hypothèse qui se situe dans le prolongement de la première – l'analogie entre le champ à moissonner et le tapis à enlever du métier à tisser, nous semble motivée chez les femmes par la volonté, devenue inconsciente, de sexualiser, pour ainsi dire, leur propre travail. Si les travaux agricoles sont essentiellement exécutés, dans le Sud du Maroc, par les hommes, les femmes veulent spontanément marquer au sceau de la féminité le tissage des tapis qui leur revient, presque par accord tacite (14). C'est ce que semblent nous suggérer tous les rites et croyances dont reste auréolé le personnage du métier à tisser, chez les marocaines illettrées. Une attention un tant soit peu soupçonneuse ne manque pas de faire constater que ces rites et croyances qu'elles lui destinent ont un rapport plus qu'évident avec la sexualité. Le métier à tisser reste, pour elles, un personnage – puisqu'il est constamment représenté comme un protecteur – essentiellement sexualisé. Pour s'en rendre compte, il suffit de songer à ses attributions de protecteur de la virginité des filles et d'annonciateur du prénom du futur fiancé ainsi que

---

(14) Karl Abraham, *Psychanalyse et Culture*, (Payot, 1969), p. 19 : « La façon d'animer les objets environnants est profondément ancrée en l'homme... L'homme ne se limite pas à animer, il sexualise aussi ».

du sexe de l'enfant que portent encore les mères en elles.

Il y a une quinzaine d'années encore, les jeunes filles qui languissaient derrière le métier à tisser dans l'attente d'un futur époux, s'emparaient discrètement d'un roseau qu'on utilisait à fixer le tapis et se dirigeaient vers la porte de la maison. Le premier prénom masculin qu'elles entendaient était censé être celui du fiancé éventuel. C'est ainsi qu'elles rendaient l'attente moins triste. Par personne interposée, nous étions parvenu, en 1970 à Bzou, à en subtiliser l'aveu à des jeunes filles qui l'avaient récemment pratiqué.

Autre rite encore : les femmes enceintes prenaient un roseau du métier à tisser et se dirigeaient vers la sortie de la maison. Le premier passant lui indiquait le sexe de l'enfant qui naîtra. D'après les tisseuses de longue date de Marrakech, de Demnat et de Bzou, cette pratique n'a plus cours depuis une dizaine d'années. L'attachement à ce type d'augure, chez les femmes, dans les milieux traditionnels, traduit sans aucun doute leur réelle impatience et leur espoir d'avoir un garçon (15).

Mais le rôle le plus important est celui qu'il joue pour « nouer » les jeunes filles et préserver leur virginité jusqu'au mariage. C'est la *ma'alema* qui préside à l'acquisition de cette protection. Au

(15) A rapprocher avec ce que dit Germaine Tillion dans *L'Afrique bascule vers l'Avenir*, p. 63 : « En Kabylie, où l'héritage des immeubles est réservé exclusivement aux héritiers masculins, une femme qui n'a pas de fils, une fille qui n'a pas de frère peuvent être chassés de la maison de leur mari ou de leur père à la mort de celui-ci. L'Européen qui voit une pauvre mère de famille désespérer de ne pas attendre un sixième enfant s'étonne sottement, sans songer que plus elle chérit ses cinq filles, plus son angoisse est grande de ne pas avoir de fils ».

moment où le tapis est achevé, elle fait une sorte de fenêtre dans les fils de la trame qui le soutiennent encore et pousse la jeune fille à la franchir. Pendant cette traversée, elle lui donne quelques coups sur le dos avec l'un des roseaux du métier à tisser en disant : *bent en-nas hit, oueld en-nas khit,* c'est-à-dire que la fille de bonne famille est un mur et que le garçon bien né est un fil (16).

Nous aimerions citer un autre rite que pratiquaient les femmes jusqu'aux dernières années dans les campagnes et que Henri Basset avait noté dans l'article que nous avons signalé. Avant de conduire la mariée au domicile de son époux, les femmes, qui avaient soigneusement conservé un fil provenant du premier tapis tissé sur un métier, le brûlaient « dans un brûle-parfum placé entre les deux jambes de la mariée, de façon que la fumée monte jusqu'à elle ».

Le métier à tisser et le tapis qu'il porte sont inconsciemment représentés, par les marocains illettrés, comme la réplique domestique du champ et de sa récolte. Voilà une réalité archaïque dont nous aurons beaucoup de peine à douter étant donné que la quasi totalité des rites et croyances relatifs au tissage des tapis concernent les relations entre les deux sexes. Si la présence de l'homme demeure fondamentale dans une occupation essentiellement féminine, ainsi que dans les rites qui s'y rattachent, cela confirme manifestement notre hypothèse. Le tissage traditionnel, chez les femmes, n'est pas seulement leur domaine spécifique, il est aussi un moyen

---

(16) L'époux qui reçoit la mariée au milieu de la cour en lui donnant un petit coup sur le dos, semble vouloir « dénouer » ce que les femmes avaient, plus tôt, si soigneusement « noué » : la virginité. Une telle intention est, bien entendu, totalement absente de l'esprit de l'époux.

de protection particulièrement efficace. En réalité, comme nous venons de le constater, son rôle est double puisque celles-ci l'utilisent à la fois pour se protéger contre les hommes et chercher un rapport harmonieux avec eux. En effet, souhaiter pendant l'opération du nouement de la jeune fille que le phallus soit « un fil » relève d'une volonté de le rendre inoffensif et inopérant en cas de rapports sexuels prénuptiaux. C'est aussi souhaiter que la défloration, le jour des noces, ne soit pas difficile. D'ailleurs, la fumigation que les femmes font à la mariée, quelques instants avant la fête nuptiale, avec un fil pris au premier tapis tissé sur un métier brûlé entre ses jambes, vise ce même but.

Ajoutons qu'il y a une trentaine d'années, les femmes qui voulaient voir leur mari rester fidèle, avaient recours au métier à tisser. Cette pratique a déjà été notée par Madame Legey : « la femme prend les deux meules de son moulin de pierre ; elle monte au-dessus de son métier à tisser et fait passer son mari au-dessous de la trame roulée. Ainsi, elle l'enferme dans un cadre magique représentant toute la maison » (17).

Sans multiplier inutilement les exemples, nous voilà largement renseignés sur les divers rôles que joue le métier à tisser dans la vie quotidienne des marocaines illettrées. Même à l'état de vestiges, les rites auxquels il donne lieu renvoient tantôt à la féminisation des travaux agricoles et à leur projection sur le tissage, tantôt à sa participation, comme

---

(17) Ouvrage cité, p. 200. Une dame de 70 ans, de Marrakech, se souvient l'avoir fait il y a une quarantaine d'années. Pour lui prouver sa fidélité, son mari, qui la trompait, ne pouvait pas se soustraire à cette preuve-épreuve.

intermédiaire efficace très cru, dans des rapports intersexuels. Il est aussi représenté à la fois comme substitut de l'espace domestique auquel sera lié l'époux, comme nous venons de le constater, et comme réplique intériorisée du champ. C'est pour cela qu'il est permis de considérer le métier à tisser, et le tissage, comme un cas, presque privilégié, de rencontre de deux espaces : le champ et la maison. L'un et l'autre semblent avoir été tacitement séparés par une division des besognes entre les deux sexes. Mais, comme par une revendication, jamais avouée, les femmes ont fait du tissage des tapis et du métier à tisser une occupation essentiellement féminine, mais où l'autre sexe est constamment évoqué, soit directement, soit métaphoriquement. Cet outil n'est plus simplement un lieu de projection du champ, et des travaux qui s'y déroulent ; il est devenu lui-même un personnage, un intermédiaire et un corps. Mieux, il est devenu un corps double et un double lieu de projection.

La féminisation indirecte de certains travaux agricoles, exclusivement masculins, par les épouses, se répercute sur l'espace domestique et finit, dans certaines pratiques, par se confondre avec elles. Si le monde extra-domestique est coloré de masculinité par les femmes, celui du foyer appartient en priorité aux épouses. Son seuil peut, sans exagération, être considéré comme une frontière entre deux types d'espace. Nous assistons encore à des activités qui traduisent éloquemment cette séparation tacite de l'espace de fréquentation. A Imintanout (à 100 km au S.O. de Marrakech), lorsque l'époux achète une vache, il appelle sa femme pour venir l'accueillir au seuil et prendre l'animal avant de le conduire à l'étable. Elle prend soin de poser sa fibule d'argent

sur le seuil pour que l'animal l'enjambe en entrant. Le même bijou est ensuite mis dans l'auge, avec de l'orge, afin que la vache le touche avec son museau (18).

Rappelons que la fibule est généralement posée sur les seins de la femme où elle relie et fixe les deux pans du tissu dans lequel elle est drapée. Interrogées sur ces pratiques, les épouses répondent qu'elles souhaitent ainsi rendre la vache féconde et la récolte prochaine (symbolisée par l'orge de l'auge) plus abondante. Or, si elles veulent, pour ainsi dire, imprimer leur fécondité naturelle à tout ce qui est intégré à l'espace domestique, dont elles se considèrent comme les principales gérantes, c'est qu'elles se sont au préalable projetées sur lui, plus ou moins confusément.

Cette projection se manifeste encore métonymiquement par l'assimilation du seuil – résumé de la maison – aux seins de la femme qui en sont l'image condensée et qui sont à leur tour suggérés par la fibule qui se trouve en contact permanent avec eux. Cette assimilation justifie la qualification courante attribuée à la femme-épouse, dans tous les milieux sociaux marocains, *a'mart ad-dar,* plénitude de la maison. Ce remplissement est double puisqu'elle procrée et participe activement, surtout dans les milieux ruraux, à la bonne gestion des biens domestiques.

La fibule posée sur le seuil et dans l'auge n'est, au fond, que la représentation de l'image féminine qui symbolise la fécondité. D'ailleurs ce bijou est tellement stylisé qu'il ne suggère par ses contours

---

(18) Noté à Imintanout en juillet 1970.

que deux triangles représentant les seins et deux autres, les jambes pliées, rappelant la position de l'accouchement (surtout dans les milieux ruraux). Bref, la femme s'évanouit derrière ce qui renvoie en elle à la fécondité.

Dans son article sur la maison kabyle, Pierre Bourdieu rapporte des pratiques qui confirment notre idée. En effet, la maîtresse de maison qui reçoit une nouvelle paire de bœufs verse des gouttes de lait sur le seuil et sur le *kanoun*. Aussi, un couteau est posé sur le seuil pour qu'il soit enjambé par ces animaux (19).

Nous ne voyons là qu'une nouvelle élaboration d'une croyance fondamentale qui incline la femme maghrebine à se projeter spontanément sur l'espace domestique dont la gestion intérieure lui revient à la suite d'un partage tacite des activités avec les hommes. Si la fibule, symbole inconscient de la féminité fécondatrice, est absente dans la même pratique en Kabylie, elle n'en est pas pour autant totalement inexistante. Un contenu identique – celui de la fécondité et de l'emplissement – est suggéré par deux signifiants apparemment sans rapport : la fibule, image féminine et le lait, produit incontestable de la féminité. L'un et l'autre sont des substituts derrière lesquels se reconnaît assez aisément cette dernière. Le couteau que l'épouse kabyle pose sur le seuil au moment où elle reçoit des animaux, pour la première fois, relève d'une croyance encore répandue dans les milieux ruraux dans le Sud marocain. Les femmes que nous avons interrogées à Imintanout répondent que le métal dont la fibule est fabriquée a une grande valeur protectrice. Le fer et l'argent

---

(19) Article cité, p. 752.

sont souvent associés à des pratiques prophylactiques et protectrices, dans les milieux traditionnels. Que ce soit donc par l'acier du couteau ou par l'argent de la fibule, le seuil acquiert une protection contre tout danger éventuel qui pourrait compromettre la plénitude et l'abondance de l'espace domestique. Indépendamment de leur efficacité symbolique, le métal dont ces objets sont faits leur confère une valeur particulière (20).

De toutes ces considérations, nous aimerions tirer deux enseignements qui s'appellent l'un l'autre et que nous croyons fort éclairants pour notre propos.

Il nous semble désormais permis de penser que la projection du schéma corporel, même partiel, sur l'espace domestique est doublement motivée. Nous avons déjà fait remarquer, dans le chapitre consacré à la maison, que celle-ci est obscurément confondue, dans l'esprit de beaucoup de marocains illettrés, avec l'épouse. L'une et l'autre sont naturellement représentées comme des propriétés dont l'individualité n'est garantie que par le propriétaire-défenseur. L'inviolabilité de l'une se confond spontanément avec celle de l'autre. Nous avons même vu que la maison n'acquiert sa *horma* et ne la voit s'accomplir totalement qu'avec le mariage. Autrement dit, l'intégration de l'épouse à la maison redonne à celle-ci une valeur supplémentaire. L'espace domestique en reçoit une nouvelle inviolabilité, comme par éclaboussures. Son autonomie et

---

(20) Cf. René Guénon : *Le règne de la quantité et les signes des temps*, p. 208, Gallimard, 1970 : « ... au point de vue traditionnel, les métaux et la métallurgie sont en relation directe avec le « feu souterrain », dont l'idée s'associe sous bien des rapports à celle du « monde infernal ».

son statut de maison conjugale sont spontanément vécus, par l'époux, comme une preuve subsidiaire de sa possession de ce que nous pouvons appeler la corporéité de l'épouse. Cette assimilation est tellement vécue de l'intérieur qu'il est courant d'entendre les gens dire qu'un tel est sorti, par exemple, avec *daro* (littéralement, sa maison) pour signifier avec sa femme. Mais, nous ne voyons là que le point de départ, l'ébauche de la projection du schéma corporel sur l'espace domestique.

Au terme de ce long itinéraire herméneutique, nous voyons de plus en plus le résultat et la manifestation d'une revendication essentiellement féminine. Etant appelée, presque par vocation forcée et par destin réformé, à vivre constamment dans cet espace, l'épouse n'aura que lui comme unique horizon, dans les milieux marocains traditionnels. Il sera son seul lieu de projection où elle tentera de récupérer son individualité et son autonomie qu'elle ne manque pas de sentir, par occasions répétées, comme sérieusement entamée par l'homme. C'est dans ce cadre que la reconquête et la récupération de son autonomie se réalisera, d'une manière illusoire sans doute, mais ce sera toujours cela de gagné. Or, constituant presque tout son univers, elle finira par s'y projeter, pour ainsi dire à corps perdu. L'expression *moulat ad-dar* (maîtresse de maison) n'est pas un vain mot, et elle est persuadée que sur ce monde en miniature, sa domination est reconnue au point où le qualificatif *moul ad-dar* que l'époux s'attribue ne la diminue en rien (21). C'est pour cela

(21) Cela se remarque surtout dans les milieux relativement aisés et conservateurs. Par une certaine élégance, les hommes laissent la gestion quasi totale des affaires domestiques à leurs femmes. Mais ce n'est là qu'un moyen habile pour continuer à les « chloroformer ».

que tout ce qui s'y passe la concerne autant que lui, sinon davantage.

Nous assistons, par conséquent, à une sorte de partage tacite des territoires de domination qui fait que l'espace global de fréquentation se scinde en deux domaines : la maison et tout ce qui lui est extérieur. La ligne de démarcation entre ces deux territoires étant le seuil de la maison. Si celui-ci fait l'objet de tant de respect, de soins, et donne lieu à des pratiques propitiatoires aussi bien de la part des hommes que des femmes, c'est sans doute parce qu'il est représenté comme une frontière qui signale simultanément deux types d'espace. Désormais, l'espace de fréquentation est senti comme une réalité ayant un intérieur et un extérieur. Le passage de l'un à l'autre se fait par la médiation obligatoire du seuil. Ce dernier n'acquiert toute l'importance qui lui est attribuée que parce qu'il sert de tampon entre deux types de sacré auxquels sont associés ces deux espaces. Sa valeur de médiateur et de relais reste sentie encore, quoique confusément par les marocains, en milieu traditionnel, soit à l'occasion de certaines entrées à la maison, soit lors de certaines sorties. Il est greffé sur un espace double dont chacune des parties est colorée d'une teinte particulière de sacré.

C'est en vertu de cette séparation que l'espace domestique se voit pratiquement totalement organisé par l'épouse. Et il ne serait guère abusif d'avancer que le corps humain projeté sur la maison, même partiellement, est avant tout celui de la femme, comme celui de l'homme l'est sur le monde extra-domestique, et en particulier sur le champ.

D'ailleurs, la *takiout-i-iguer* est essentiellement un symbole très discret de la masculinité qu'il évoque à travers une coupe de cheveux particulière

aux hommes. Nous assistons encore, ici et là, chez les épouses, à la manifestation assez usée, du reste, de leur appropriation de l'espace domestique à travers son seuil. En effet, chaque matin, de bonne heure, elles le lavent à grande eau ou le balayent, comme pour en signifier à la fois leur protection et leur présence. Ne disent-elles d'ailleurs pas qu'elles signifient, par ce geste, à ceux de l'extérieur, la présence d'une épouse vigilante ?

Nous sommes donc mieux préparés à débusquer la signification et le rôle du seuil dans la mentalité marocaine traditionnelle. Si certaines entrées et sorties ne peuvent s'effectuer sans que la présence n'en soit rappelée par une attitude, ou un rite quelconque, c'est sans doute parce qu'il est vécu, par les deux sexes, comme la limite de leurs domaines respectifs.

*
* *

Dans notre enquête itinéraire à la recherche d'une ombre de réponse, nous aimerions nous arrêter à une réflexion de Gaston Bachelard qui nous semble susceptible d'éclairer, d'une lumière supplémentaire, notre propos.

Dans *La poétique de l'espace* (22), il ébauche une critique de ce qu'il appelle, avec son humour habituel, « les métaphysiques rapides », visant par là, entre autres philosophies, celle des existentialistes. Celle-ci estime que l'homme est « jeté » dans le monde et s'évertue à développer une conception de l'existence où la notion de déréliction demeure

(22) Paris, P.U.F., 1967, p. 26.

fondamentale. Sa rapidité consiste, d'après lui, à sauter en quelque sorte la maison, à l'escamoter, alors qu'elle mérite d'être considérée comme « un nid » et « un grand berceau ». Il ne le quitte qu'après en avoir si longuement savouré la chaleur réconfortante. Mieux, pour lui, l'homme ne se sépare, pour ainsi dire, jamais de la maison natale qui continue à vivre en lui à travers une myriade d'images de protection, de tiédeur et d'assurance. Bachelard reproche, en somme, à ces métaphysiques d'avoir péché par précipitation. Le monde, dans sa spatialité, n'est qu'une étape seconde, voire secondaire.

Cependant, malgré la pertinence de ces intuitions, et la profondeur de telles remarques, nous nous voyons obligé d'infirmer la critique de Bachelard. En effet, dans les milieux marocains traditionnels, l'époux accepte de vivre, en un sens, le plus clair de ses heures en dehors du domicile familial. Il se veut « homme parmi les hommes », selon la formule courante, et choisit délibérément d'être « jeté » dans un monde extra-domestique. Par commodité, nous entendons ici par « monde » tout ce qui se situe à l'extérieur du seuil de la maison, et nous considérons que cette situation constitue une application pratique, quoique rudimentaire, de ce que les existentialistes appellent, avec gravité et angoisse, « déréliction » (23).

La maison est avant tout un espace qu'il quitte et qu'il ne regagne que pour des nécessités vitales, végétatives. Le marocain illettré est bien loin de cultiver un quelconque culte de la tiédeur domestique. Ce n'est là qu'une affaire de femmes. Pour

---

(23) Nous ne voulons aucunement cautionner, par là, les thèses existentialistes qui sont loin de nos préoccupations présentes.

lui, manifester un attachement à la maison, c'est risquer de compromettre, ou de diminuer sa virilité (24). Contrairement à ce que dit Bachelard, cet homme nous semble loin de se représenter son foyer comme un « espace heureux » (25). C'est de l'autre côté du seuil, vers l'extérieur, qu'il se sent, en un sens, dans son élément. C'est donc lui-même qui se jette en dehors du domicile. Sa « topophilie », pour reprendre l'expression bachelardienne, est orientée vers l'extérieur, alors que la femme l'intériorise et lui offre le cadre domestique comme lieu d'élection. Nous ne croyons guère abusif de penser, ici, à une sexualisation de l'espace de fréquentation qui se réalise tacitement autour du seuil dont le rôle est de signaler une ligne de démarcation. Nous nous gardons, bien entendu, d'attribuer à cette frontière en pointillé une véritable étanchéité. Son rôle de médiateur ne doit pas dissimuler la mutuelle dépendance fondamentale qui cimente le dehors et le dedans. Il est plutôt le lieu de leur rencontre. Il paraît comme un tremplin double qui permet à la femme de plonger dans le domaine masculin, l'extérieur, et à l'homme d'accéder à l'intimité féminine.

Malgré les preuves vestigielles que nous venons d'évoquer à l'appui de nos affirmations, nous restons persuadé de leur incomplétude actuelle. Toute l'attention que nous n'avons cessé de prêter à l'expérience de l'espace chez le marocain illettré

---

(24) Ceci est ouvertement pensé, mais il n'en demeure pas moins courant que pour taquiner les Marrakchis de souche, on leur rappelle que l'un d'eux, très courageux, avait voulu voyager à dos de mulet. Mais à peine arrivé à l'Oued Tensift (à une dizaine de kilomètres), il s'est écrié : « pourquoi, Dieu, me suis-je éxilé dans ces terres étrangères ? ».

(25) Ibidem, p. 17.

nous a, à maintes reprises, permis d'en reconnaître la réelle complexité. Nous nous trouvons souvent en présence de ce que nous croyons être des preuves pour étayer une thèse, mais nous ne tardons pas à en découvrir, et constater l'insuffisance.

Cet homme semble lui-même dérouté chaque fois qu'il est interrogé parce que la signification profonde de ses multiples attitudes à l'égard de son espace lui échappe. Mais, par-delà ce qui peut sembler insuffisant, ou incohérent, dans ces dernières, nous restons persuadé qu'elles visent toutes à faire échapper l'espace, en tant que donnée fondamentale de l'existence, à la banalité et à la sèche homogénéité. Cet homme refuse de banaliser son monde et par la-même la dimension spatiale, dans ce qu'elle a à la fois de terrien et de terrestre. Nous avons vu à quel point cette dernière occupe une place de choix, presque un véritable fond dynamique, dans sa *weltanschauung* globale. Il s'essouffle encore courageusement à lui retrouver une sur-signification et à lui faire recouvrer une lointaine innocence.

Si la maison se suggère à nous, à travers les résidus d'une représentation intimiste, chez le marocain illettré, comme un espace essentiellement féminin, tout ce qui lui est extérieur semble porter le cachet de la masculinité. Nous n'avons évoqué les notions de masculinité et de féminité, dont se colore l'espace de fréquentation, que pour mieux signifier la complémentarité fondamentale du couple humain. Les composantes de ce dernier entretiennent un commerce quotidien qui vise à élargir tacitement l'espace imparti à chaque sexe. Les hommes vivant souvent dehors tendent à faire dilater leur territoire, tout fait d'extériorité, par la récupération symbolique quotidienne de la maison.

A travers ce geste quotidien, et par lui, c'est la récupération de l'intimité féminine qui est recherchée. De leur côté, les femmes qui dépassent le seuil, en sortant, se sentent en sécurité psychologique grâce à la protection éventuelle et efficace que leurs époux peuvent leur assurer en cas de difficulté. Autrement dit, en enjambant le seuil, les femmes se dirigent vers ce que nous pouvons appeler l'espace-protection. Par ce même geste, en sens inverse, les hommes retrouvent l'espace-intimité. Jamais la pensée de Bachelard selon laquelle « la maison engage avec le monde un commerce d'immensité » ne se trouve mieux vérifiée comme dans ce cas (26). Ce même « commerce d'immensité » s'opère dans deux directions apparemment opposées par rapport au seuil et vise un élargissement identique des horizons de chacun des conjoints. Ce que nous appellerons le territoire sexuel de chacun d'eux s'élargira par dilatation et par osmose. La maison se remplira du monde extérieur, c'est-à-dire, de masculinité, ce qui redonne un supplément de signification à l'expression *a'mart ad-dar,* attribuée aussi, parfois, à l'homme.

Au terme de cette tentative de compréhension, par sympathie, de la représentation souterraine de l'espace chez le marocain illettré, la réserve que nous avons adressée à Bachelard devient plus modérée. En effet, cet homme n'est constamment « jeté » dehors que pour mieux savourer la chaleur domestique et assurer la « plénitude » de son foyer. Dans son espace de fréquentation, la maison, tant louangée par ce grand maître, occupe une place de

(26) Ouvrage cité, p. 75.

choix, puisqu'elle est un double maillon qui boucle son itinéraire quotidien. C'est d'elle qu'il sort plein d'espoir pour y revenir chargé de richesses de diverses natures que l'épouse fera fructifier.

Chapitre V

ESPACE ET MESURES TRADITIONNELLES

Signalons d'abord que ce chapitre se veut beaucoup plus un ensemble d'indications socio-psychologiques permettant d'apporter, par un autre biais, une confirmation complémentaire de ce qui vient d'être avancé, qu'une reconstitution systématique de la métrologie marocaine traditionnelle. D'ailleurs, les Services des Poids et Mesures s'implantent un peu partout, au Maroc, afin de contrôler jusqu'aux campagnes. Cependant, en dehors de tout cela, il est facile de relever, dans la vie quotidienne, surtout en milieu rural, la survivance d'unités de mesure isolées empruntées à des systèmes de quantification que nous ne rencontrons que par bribes plus ou moins anachroniques.

Elles relèvent de systèmes anciens, sans doute cohérents pour l'usage historique auquel ils étaient destinés. Elles retiennent l'attention à la fois par leur caractère vestigiel et par leur rapport évident avec le corps humain. Ces deux caractéristiques laissent entendre que dans un passé sans doute relativement récent, les sociétés essentiellement agraires devaient fixer, ne serait-ce qu'approximativement, des systèmes pour mesurer les propriétés terriennes, les denrées alimentaires précieuses ou utiles, ainsi que tout ce qui est jugé vital pour leur

fonctionnement. Le recours constant à certaines parties du corps humain, comme le prouvent des mesures telles que le pied, l'empan, la toise, le doigt, l'enjambée, la coudée, etc..., laisse, à lui seul, entendre qu'elles ont été longuement méditées. On peut répliquer facilement qu'un tel système de mesure de surface ou de longueur, par exemple, est loin de prétendre à une réelle efficacité en raison de son recours à une donnée particulièrement changeante, à savoir le corps humain. Mais n'oublions pas que les unités de mesure traditionnelles diverses ne sont valables qu'au sein de la tribu.

Or, jusqu'à présent, et à notre connaissance, les chercheurs se sont plu à signaler l'inefficacité d'un tel procédé en raison de l'absence totale d'une mesure étalon. Nous songeons particulièrement à Joseph Bourrilly (1) et à Marcel Legendre (2). A notre tour, nous nous étonnons que personne ne se soit étonné que malgré le recours constant à des mesures traditionnelles, archaïques, il n'y ait pas de litige, à proprement parler, entre ceux qui les utilisent.

Leur utilisation, qui a surtout cours au sein d'une même tribu, réduit considérablement les risques de litige, ou de contestation, parce que les contribules s'arrangent facilement entre eux lors d'une distribution ou d'un partage. Il est même à la fois curieux et éclairant de constater que lors d'un partage de grains, dans certaines campagnes du Sud (Talouat, Sidi Rahal, Ijoukak), chacun des ayant droit prend du tas le nombre de *hafna* (poignées)

---

(1) *Eléments d'ethnographie marocaine*

(2) M. Legendre : *Survivance des mesures traditionnelles en Tunisie*, P.U.F., 1958.

qui lui revient sans que cela soulève la moindre contestation pour une tricherie possible. Un habitué des mesures rigoureusement étalonnées reste quelque peu surpris du naturel avec lequel se règle la distribution des denrées ou des récoltes. Nous avons remarqué que la méfiance devient réellement visible dans les souks où se rencontrent plusieurs tribus appartenant à des groupes différents. C'est comme si la méfiance avait été calquée sur les limites spatiales de la tribu. Sans vouloir déterrer – symboliquement – ou justifier, d'antiques conflits tribaux, parfois proverbiaux (3), nous pouvons déjà entrevoir que les mesures traditionnelles, quoique portant des noms identiques, d'un groupe à l'autre, n'ont pas toujours la même valeur numérique ou quantitative. Cela laisse entrevoir aussi, en un sens, que les mesures de la tribu doivent lui rester valables dans son cadre spatial. C'est là que nous osons une interprétation pour justifier ce recours constant au corps humain, dont nous venons de parler, pour désigner beaucoup d'unités de mesure de surface, de volume et de longueur.

Outre l'indice que nous venons de relever, le corps propre nous semble constamment présent dans ces mesures essentiellement tribales parce que c'est à travers lui que se présente d'abord la tribu en tant qu'entité sociale, aux yeux de ceux qui la composent. En dehors de la comparaison habituelle qui assimile la tribu à « un seul corps », nous pouvons trouver encore d'autres indices épars, sans doute vestigiels, pour confirmer la permanence de ce

---

(3) L'opposition et les rancunes qui ont toujours divisé les tribus des Zemrane et des Rehamna sont encore présentes dans les mémoires de ceux qui ont vécu de près les épisodes héroïques de l'histoire du Sud marocain.

rapport chez les populations rurales traditionnelles du Sud marocain. En effet, une fraction de tribu s'appelle *ighs*, qui veut dire en berbère os, et une partie de celle-ci se dit *fakhda*, c'est-à-dire littéralement cuisse. De telles appellations, quoique visiblement partielles, ne manquent pas de renvoyer à une réalité tribale plus ancienne encore.

D'après les doyens d'âge de beaucoup de tribus, celles-ci laissent voir à quel point elles étaient représentées comme un territoire où chaque chef de famille est capable de répondre aux convocations, dans la journée. Autrement dit, la superficie de la tribu doit être en rapport avec la distance qu'un homme peut parcourir en un jour. Signalons que dans l'ancienne France, et même de nos jours, dans certaines régions (Poitou, Anjou), « le jour » ou « le journal » était la superficie labourable en un jour avec une paire de bœufs. Nous constatons qu'une telle réalité, presque une exigence sociopolitique, permettait aux tribus de convoquer et de réunir tous les hommes, en un jour, pour prendre des décisions en cas de litige ou de situation urgente.

Si toutes les mesures qui se rapportent au corps humain restent, pour certains, teintées d'imprécision ou d'inefficacité, nous sommes obligé de constater le contraire. Nous avons là une preuve indéniable que les systèmes traditionnels de mesure, ou d'évaluation, ont été longuement médités et appropriés au genre de vie auquel ils étaient destinés. Dans ce dernier exemple, le corps humain est doublement visé dans la représentation de l'espace tribal, ainsi que dans l'évaluation de sa superficie, de sa longueur ou de sa largeur. D'abord, c'est un homme qui la parcourra pour répondre aux convocations urgentes de la *jema'a* (assemblée tribale).

D'autre part, à travers une telle évaluation et cette représentation, il est aisé de relever à quel point la tribu est conçue comme un seul homme. Or, c'est dans son unité globale que réside sa force comme entité sociale.

Un autre exemple nous aidera à mieux entrevoir l'origine psycho-sociale de l'utilisation de mesures où le corps propre se signale en permanence. Dans beaucoup de tribus du Sud (Sidi Rahal, Imintanout), où l'eau est très rare pour répondre aux besoins agricoles croissants, la distribution obéit à des règles anciennes que nous ne reproduirons pas ici afin de nous consacrer à l'analyse de leur contenu psycho-social latent.

Pour les plus traditionalistes, l'eau de la source est partagée selon le nombre de membres masculins des familles qui y résident. Chacun d'eux aura droit à une part appelée *khima,* c'est-à-dire foyer, pour irriguer les terres de la famille dont il fait partie. Cette appellation s'explique par l'espoir de voir les garçons créer, plus tard, leurs propres foyers. Elle s'explique donc par un espoir, ou en tout cas, par une anticipation. Mais, pour que le garçon ait droit à sa part d'eau, ou que son père la réclame à sa place, il faut qu'il soit marié, ou tout au moins pubère. Or, pour prouver la présence de cette dernière condition, on l'emmène chez le *cheik* de la tribu pour mesurer son tour de cou avec une corde dont la longueur est généralement égale à 38-40 cm (4). Si l'encolure est égale ou supérieure à cette mesure, la part d'eau peut être réclamée, à

---

(4) Noté en 1969 et en 1970 à Sidi Rahal, à Aït Ourir et à Kel'at Sraghna.

partir d'octobre, date à laquelle commencent les grands labours.

A cette date, on assiste à une véritable mise au point de la situation pour organiser l'année agricole. On ajoute les nouvelles parts, des garçons pubères ou mariés, et on retranche celles de ceux qui sont morts au courant de l'année. Signalons que dans certaines tribus, comme Ouled Hammou, Ahl Ghaba et Al Ararcha, dans la région de Kel'at Sraghna, une nouvelle condition est introduite, depuis une quinzaine d'années, dans le système de partage des eaux. Toute famille aura droit à une *khima* par garçon qui vient d'avoir son certificat d'études primaires à compter de la prochaine année agricole. De tels indices comptent et sont suffisamment éloquents par eux-mêmes. C'est un symptôme de réelle transformation et de révision adaptée.

Signalons aussi qu'en raison de l'augmentation galopante des naissances, les parts d'eau, un peu partout dans le Sud, deviennent de plus en plus réduites. En effet, si l'eau existante provient de la pluie seule qu'on a stockée dans des réserves souterraines, ou dans des bassins, le *cheikh,* ou son délégué, y plonge un bâton et divise sa longueur en parties égales selon les familles qui, de tout temps, se la partagent dans la tribu, ou qui ont participé à la construction du bassin (5).

Si elle provient d'une source permanente, ou d'un *oued,* c'est la part-temps, dite *nouba,* qui est réduite. En général, chaque journée entière compte 32 *noubas* divisibles entre les propriétaires du village, ou de la tribu. La nuit en compte 16 et le

---

(5) Noté en 1970 et 1971 à Demnat, Kel'at Sraghna et à Chichaoua.

jour 16 autres. La journée commence, en gros, au moment où la longueur de l'ombre d'un homme est de 12 pas jusqu'au coucher du soleil.

De ces quelques détails techniques, nous retenons que les femmes n'ont pas droit, en tant que membres d'une famille, à une part d'eau, et qu'elles n'héritent du patrimoine général qu'argent et bétail. Même dans le cas où la règle coranique est respectée en matière d'héritage pour accorder à la femme son droit au patrimoine foncier, certaines assemblées tribales lésinent habilement et lui refusent sa part d'eau. Pour l'obtenir, elle se voit obligée de confier sa terre, ou de la transmettre, par acte légalisé, à un proche parent mâle qui réclamera, pour ainsi dire, par procuration, son dû (6). Nous n'avons aucune peine à reconnaître, ici, en beau filigrane, pour ainsi dire, des réactions souterraines endogamiques que Germaine Tillion a signalées et analysées un peu partout au Maghreb qui est une terre à vocation méditerranéenne. Nous en trouverons une autre illustration dans la coutume que gardent encore certaines tribus de ne pas accorder à quiconque voudrait vendre ses terres, la possibilité de leur associer son droit habituel à l'eau, sauf si le nouvel acquéreur est un contribule dont l'identité, comme tel, est dûment confirmée. Nous reconnaissons là encore une technique et une ruse antéislamique qui visent à souvegarder l'unité foncière de la tribu et à ne pas y admettre d'étrangers-propriétaires. C'est un procédé coutumier fort habile, quoique visiblement

(6) Remarquons à quel point les sociétés réputées traditionnelles sont habiles à créer d'ingénieux mécanismes de défense pour justifier ce qu'elles entendent conserver parce que utile à leur fonctionnement interne. C'est à de tels indices qu'il convient de juger ce que nous pouvons appeler la résistance culturelle des sociétés.

injuste, dont le but est d'empêcher les intrus d'accepter la part terrienne d'une femme parce qu'il aura de sérieux problèmes à réclamer sa part d'eau pour irriguer son champ.

Par ailleurs, et dans la plupart des cas, celui qui voudrait vendre sa part d'eau est moralement obligé de la céder, par contrat annuel, à un contribule. Ce dernier reste encore, aux yeux de la *jema'a*, un peu partout dans le Sud, un prétendant légitime et prioritaire. De tels indices, qui sont au fond des séquelles anachroniques, restent la manifestation désordonnée d'un vieux fond culturel qui tient, malgré l'immense évolution et l'usure historique, à émerger. Dans son dynamisme souterrain, il semble se soucier très peu des contradictions ou des anachronismes, parfois abusifs, qu'il est susceptible d'engendrer (7).

C'est dans cet esprit que nous estimons que l'utilisation du corps humain dans les mesures traditionnelles n'est, au fond, qu'une éclaboussure, ou une élaboration secondaire, déjà vestigielle, d'une réalité primaire tellement lointaine que les populations concernées n'en ont plus aucun souvenir originel, si l'expression peut nous être permise (8). Si dans la plupart des traditions endogamiques, nous assistons à un rétrécissement volontaire des horizons et des contacts avec l'extérieur, nous n'avons guère à nous étonner que la primauté soit accordée, dans

(7) Voir J. Berque : *Structures sociales du Haut-Atlas*, pp. 262-264.

(8) Une société ne peut mériter d'être appelée justement traditionnelle, avec tout ce que cela suppose d'attachement protéiforme à ses sources culturelles historiques, que si ce que nous osons appeler son « souvenir originel » manifeste présentement sa réalité, même d'une manière anachronique.

les représentations, à des entités politico-sociales aussi réduites spatialement que le clan ou la tribu. De même, il n'y a pas à s'étonner, non plus, de l'intérêt particulier spontanément accordé à tout ce qui peut, de près ou de loin, se rattacher au corps humain. Ce dernier semble être le moyen et le schéma inspirateur d'une continuité de type endogamique. En effet, rien ne saurait, mieux que lui, dicter et soutenir en permanence les relations qui se font sur des modes essentiellement insulaires dont l'endogamie, avec tout ce qui s'y rattache, n'est qu'une simple expression. Il ne serait guère exagéré de soutenir que celle-ci est, à son tour, une forme primaire d'égocentrisme appliqué à un clan, ou à une tribu.

Par ailleurs, si les mêmes mesures portent, par exemple, des noms identiques d'une tribu à l'autre sans correspondre nécessairement à une sorte d'unité étalon, c'est sans doute parce que leur source corporelle est la même alors que son évaluation varie d'un groupe à un autre. C'est ainsi, par exemple, que nous trouvons, un peu partout dans le Sud, des cordes qui servent à mesurer les terres et qu'on appelle *al yedd*, c'est-à-dire la main, mais dont la longueur varie, selon les tribus, de 10 à 12 mètres. Il s'agit, peut-être ici, d'un prolongement symbolique de la main humaine qui est directement utilisée pour mesurer, comme pour l'empan (*chber*). Interrogés sur la signification de cette appellation, les ruraux marocains nous ont, à peu près tous, donné une réponse identique : c'est la main qui fait tout et qui aide à mesurer. Ainsi, nous saisissons mieux la raison de cette identité des noms des mesures, parce que leur source inspiratrice est

unique, alors que les évaluations sont soumises à des appréciations diverses (9).

De nos jours, le recours à des mesures traditionnelles semble, de plus en plus, porter à faux pour une double raison. D'abord, en raison de la poussée envahissante et régulièrement imposée du système métrique international, même dans les campagnes. D'autre part, et pour cette même raison, le recours à d'anciennes mesures ne se rattache plus, chez les populations traditionnelles marocaines, à un fond culturel défini et encore opérant pour les usagers. Autrement dit, leur utilisation, quoique relativement restreinte et de plus en plus abandonnée, fait aujourd'hui mine d'épiphénomène. La reconversion à de nouvelles techniques de mesure et de quantification impose indirectement, en un sens, celle même des gens qui sont appelés à la subir de l'extérieur. D'ailleurs, la discussion ne s'engage jamais avec eux, à ce sujet, sans que se remarque une nostalgie visible d'un temps où les poids et mesures étaient approximatifs, mais où la *baraka* avait encore son réel pouvoir fécondateur invisible. De nos jours, ajoutent-ils, en soupirant, où les hommes sont devenus plus chiches et pointilleux sur les poids et mesures, Dieu nous a punis par une pénurie générale. C'est ainsi qu'ils placent volontiers l'âge d'or dans un temps relativement lointain où les hommes donnaient et recevaient sans trop lésiner ou rechigner sur les mesures qui étaient déjà assez larges et souples.

---

(9) « Un ensemencement en terre moyenne au Maroc est déclaré convenable par les experts, lorsque la main posée à plat sur le sol, doigts écartés, délimite un espace dans lequel on trouve 5 grains ». Julien Couleau, *La paysannerie marocaine*, p. 159, Paris, C.N.R.S., 1968.

C'est sans doute pour cela que les mesures traditionnelles marocaines avaient pour souci primordial la satisfaction plurale de l'homme, de son besoin de largesse surtout, avant d'être des moyens de stricte vérification des doses ou des parts. Ainsi, à travers elles, se reconnaît, en filigrane un sincère humanisme essentiellement charitable. Comme nous l'avons déjà fait remarquer, c'est l'homme qui en est à la fois le point de départ et d'arrivée. Et ce n'est guère là un vain principe. Nous n'en prendrons que deux exemples rapides pour mieux le faire saisir.

Lorsqu'un *feddan* à moissonner par un individu est l'objet d'une discussion, un peu partout dans le Sud, on vise, généralement, une superficie équivalente à un carré de 25 m de côté environ. Le moissonneur est payé au nombre de *feddans* qu'il aurait faits dans sa journée.

Mais, lorsqu'il s'agit de labourer, où le travail est le plus pénible, on tient compte de deux données : la nature du sol et les moyens techniques utilisés. Ainsi, la *mtira* (pluriel, *mtayer*) est un espace limité par le sillon d'une charrue. Mais, il est nécessaire, pour en connaître la longueur réelle, de préciser si la terre est légère ou lourde, et par quel moyen précis elle a été labourée. Ainsi, en terre légère, elle équivaut, en gros, à 40 m, alors qu'elle ne représente que 10 m approximativement en terre lourde.

Par ailleurs, on distingue plusieurs types d'attelages que nous pouvons résumer en trois grandes catégories connues traditionnellement :

a) la *zouja kbira* (grande attelée) dans laquelle on utilise généralement des chevaux, des mulets ou des chameaux. Elle peut labourer, en moyenne 10 ha. par jour.

b) la *zouja moutaouassita* (moyenne attelée) où on utilise souvent des bovins. Elle peut atteindre, en moyenne, 8 ha. par jour.

c) la *zouja sghira* (petite attelée) utilise des ânes. Elle laboure, en gros, 5 ha. par jour.

De telles précautions ne peuvent être ni gratuites, ni nous laisser indifférents. Etant le centre d'intérêt de toutes les activités qui appellent des mesures et des évaluations, l'homme reste, à tout moment, présent pour les orienter et même les assouplir en les adaptant aux diverses situations dans lesquelles il peut se trouver. Or, le recul actuellement semble déclencher une série de réactions désordonnées chez ceux qui les ont déjà pratiquées et qui se voient obligés de se convertir au système de poids et mesures courant.

Pour n'en citer que les plus épidermiques, signalons l'attitude, curieuse, vue de l'extérieur par un observateur non averti, qui consiste à demander, presque à obliger le commerçant, en conscience, à ajouter au poids ou à la mesure dus. Certains clients vont même jusqu'à citer un verset coranique où Dieu conseille d'ajouter un peu aux mesures dues, pour y inviter le commerçant réticent ou oublieux (10).

Il est possible que l'habitude coriace de trouver un réel plaisir à marchander soit explicable, en partie, par une réaction inconsciente, chez les populations traditionnelles, contre l'imposition, toute extérieure, du système moderne de mesure. Ce qui nous autorise à émettre une telle supposition, c'est le regret nostalgique de très vieilles personnes qui

(10) Voir *Coran* : XVII, 35 ; XXVI, 181-183 ; LV, 7-9 ; LXXXIII, 163.

prétendent qu'avant l'introduction de ce dernier, la confiance régnait entre les gens, à telle enseigne que le marchandage était de mauvais ton. A présent, ajoutent-ils, un pareil procédé s'impose « pour défendre ses droits » (11). Il est difficile d'être plus clair.

Par ailleurs, et dans le même ordre d'idées, nous remarquons que malgré la diffusion grandissante, et presque généralisée, des montres dans les milieux ruraux marocains, les vieux du village préfèrent recourir au mesurage par pieds pour déterminer les heures des prières quotidiennes. Même si les éphémérides des calendriers hégiriens, fortement diffusés, donnent les heures approximatives des prières, le recours à la mesure traditionnelle par pieds garde sa valeur de preuve, ou mieux, de contre-preuve qui assure une véritable vérification. C'est ainsi que nous avons relevé, un peu partout dans le Sud rural, la pratique de règles précises à ce sujet. Elles sont quotidiennement utilisées, chaque fois que le soleil le permet. A cet effet, on utilise la longueur de l'ombre d'un homme qu'on mesure en *qdem* (pieds). Celle-ci varie selon les mois. Ainsi, pour la prière du *dohr*, première prière de l'après-midi, chaque mois a un nombre de pas précis que récapitule le tableau suivant :

Janvier = 9 pieds	Février = 7 pieds	Mars = 5 pieds
Avril = 3 pieds	Mai = 2 pieds	Juin = 1 pied
Juillet = 1 pied	Août = 2 pieds	Septembre = 4 pieds
Octobre = 5 pieds	Novembre = 8 pieds	Décembre = 10 pieds

(11) Nous reconnaissons ici une autre facette de la mentalité traditionnelle qui consiste à projeter l'âge d'or dans un passé plus ou

Pour la prière suivante de l'après-midi, celle du *'Asr*, il y a une règle qui consiste à ajouter toujours 7 pieds au nombre de celui de chaque *dohr* selon les mois. Ainsi, cette prière s'effectuera, et le muezin appellera les fidèles lorsqu'il aura compté, pour Mars, par exemple, 7 + 5 = 12 pas.

Sans insister davantage sur le caractère vestigiel présent de telles mesures, nous voudrions rappeler qu'il n'est pas sans être directement responsable du manque d'unité franchement dynamique de la *weltanschauung* des marocains illettrés. Nous venons de faire remarquer l'existence, voire la persistance, de réactions contre la modernisation imposée d'emblée à une conception générale des choses qui ne s'y prête que par de véritables arrachements, autrement dit, sans réelle participation. A travers les quelques réactions, plus ou moins inconscientes, qui ont été relevées ici, nous voulons suggérer combien les rénovations, d'ordres divers, qui se croient dispensées de tenir compte des populations dites traditionnelles, pour quelques raisons que ce soit, se verront exposées à des contre-preuves sociales internes. Celles-ci ne manqueront sans doute pas de se traduire par l'une des formes possibles de sabotage, plus ou moins délibéré, de la part de ceux dont les valeurs quotidiennes souterraines actives ont été, en un sens, désinvoltement gommées par le mépris antisocial des responsables. Ce dernier, forcément partisan d'une quelconque illusion, ne peut récolter qu'une réplique identique à la manière dont il a cru bon de résoudre les problèmes en introduisant dés

moins lointain, et à justifier ses réactions présentes par un refus, plus ou moins explosif, des réalités contemporaines nouvelles.

réalités nouvelles sans les adapter, ou sans y préparer suffisamment les intéressés (12).

Sans vouloir louanger à outrance tout ce qui est traditionnel, au mépris du « nouveau », nous estimons que le réel modernisme, conséquent, c'est-à-dire celui qui évite de se lester d'hallucinations qui ne tardent pas à voler en éclats, est celui qui commence par une connaissance et un respect des « racines ». Autrement dit, pour d'anciennes sociétés traditionnelles, la quête fécondatrice du renouveau n'est pas à dissocier d'une franche recherche de leurs antiques itinéraires culturels qui en constituent le fondement rocailleux. Une intelligence politique authentique, nous dirions même authentifiante, travaillerait à repenser à son compte ce dernier afin de revivifier ce qui, dans la société qu'elle veut promouvoir, est susceptible de collaborer efficacement avec le « nouveau », c'est-à-dire avec la sève sociale fraîche disponible (13).

---

(12) Pour plus de précision à ce sujet, nous nous permettons de renvoyer à notre article *Lecture de l'Orient Second de J. Berque* paru dans la revue « Lamalif », Casablanca, janvier-février, 1972.

(13) C'est dans ce sens que nous faisons notre cette condition-programme que prescrit Abdallah Laroui dans la conclusion de son *Histoire du Maghreb* : « Pour que le maghrebin se réconcilie avec son temps et son terroir, il faut d'abord qu'il se réconcilie avec lui-même... » p. 357, Paris, Maspero, 1970.

Chapitre VI

LA VILLE ET LE VILLAGE

Avec la représentation que le marocain illettré a de sa ville, ou de son village, nous passons progressivement de l'espace sécurisant de la maison et de celui du champ (espace de possession) à un domaine aux dimensions plus larges qui fait appel à d'autres éléments de la dynamique affective dont nous avons tenté de signaler certains aspects. Nous avons voulu en compléter nos connaissances en demandant à tous ceux qui le désirent de s'exprimer graphiquement, c'est-à-dire en essayant de fixer sur une feuille l'image qu'ils en ont. Si nous avons recouru à ce procédé, c'est sans intention aucune de faire violence à des hommes non habitués à l'écriture, de par leur analphabétisme. Mais, comme ils le réclament parfois spontanément, nous ne voyons aucune raison de les en priver, d'autant plus que cela nous aidera à mieux préciser notre compréhension de leur représentation de l'espace urbain, ou rural, dans lequel ils sont englobés.

Signalons au passage, que des analphabètes peuvent utiliser le graphisme de manière plus significative, c'est-à-dire avec une féconde spontanéité qui peut échapper à celui qui sait écrire. Nous renvoyons, à titre d'illustration, à la riche étude de Georges Rioux sur *Dessin et structures mentales* qui

éclaire beaucoup sur l'utilisation du dessin dans les milieux traditionnels nord-africains (1).

Pour notre part, nous estimons que la représentation graphique de l'espace de la ville, ou du village, que nous fournissent spontanément les personnes que nous avons contactées, constitue un document fort révélateur. Il ne nous serait sans doute pas permis, sans lui, de voir plus clairement des aspects de cette représentation qui nous auraient échappés. C'est aussi grâce à toute la cartographie qu'il nous a été possible de réunir qu'il nous a été aisé de retrouver les mécanismes de la dynamique mentale et affective de la représentation de tout espace chez beaucoup de marocains illettrés. C'est ainsi que nous avons repéré trois niveaux de représentation où collaborent, en des proportions variées, des soucis professionnels, affectifs et magiques. Cette dynamique tripartite est, comme nous le montrerons par la suite, fondamentalement unifiée et constitue une réalité monolithe. Le meilleur moyen d'en rendre compte doit consister à laisser parler certaines cartes représentatives.

Quand nous considérons les cartes de Marrakech où les sujets font intervenir uniquement des préoccupations professionnelles, nous constatons une schématisation évidente. En effet, seuls les endroits saillants et régulièrement fréquentés dans la vie quotidienne sont mentionnés. Voici, par exemple, la carte de Marrakech fournie par un ouvrier de vingt-huit ans (fig. 1).

(Voir figure 1 p. 163).

Il a commencé par localiser, assez arbitrairement d'ailleurs, sa maison et l'usine dans laquelle

(1) Editions Les Belles Lettres, Paris, 1951.

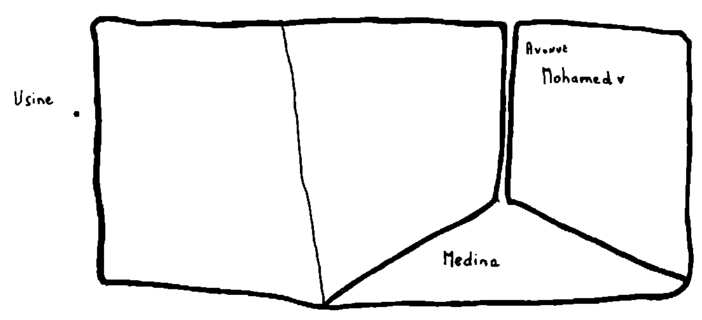


Figure 1

il travaille. Ce n'est qu'après qu'il a ajouté un point sur la carte pour signaler l'emplacement de son quartier préféré.

Remarquons tout de suite que les cartes de cette catégorie mentionnent immanquablement la maison du sujet, le lieu de travail et son endroit préféré dans la ville, ou le village. En voici un autre échantillon où l'espace de fréquentation est représenté et organisé selon ces trois principaux pôles (fig. 2).

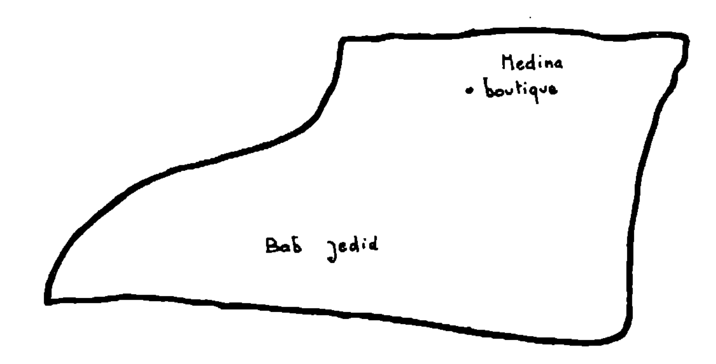


Figure 2

Sans même pousser leur analyse trop loin, il en ressort la portée dynamique de l'activité professionnelle de ces hommes qui n'organisent leur espace mental qu'en fonction d'un pôle vital et saillant de leur existence. Il n'est donc pas abusif d'évoquer, dans ce cas, l'importance de la profession, chez eux, pour organiser mentalement l'espace qu'ils fréquentent quotidiennement. C'est elle qui enrichit même cette représentation en la dotant, en plus du couple maison-lieu de travail, de l'endroit préféré. Cette représentation ternaire n'est autre, comme nous pouvons déjà le deviner, que le calque absolument identique de leur existence laborieuse et dépouillée. Nous constatons donc que tout l'espace urbain, ou villageois, se réduit à l'expérience quotidienne qu'ils en ont. Ce sont les endroits les plus saillants de leur existence, c'est-à-dire les plus régulièrement fréquentés qui constituent tout cet espace dont le reste sombre dans l'ombre de l'anonymat.

Compte tenu de ces constatations, nous pouvons avancer que pour ces hommes, l'espace urbain, ou du village, n'existe et ne s'organise qu'en fonction de leur déplacement quotidien entre le domicile et le lieu de travail. Cet espace n'est conçu qu'en tant que cadre d'une activité vécue. C'est pour cette raison, sans doute, que les cartes qu'ils en proposent restent caractérisées par la pauvreté quant aux précisions et quant à leur physionomie. Pour l'instant, nous accumulons des données concrètes et réservons leur explication systématique à plus tard.

Si l'espace urbain, ou celui du village, vécu et fréquenté, nous est donné avec cette pauvreté caractérisée, celui où l'affectivité des sujets se manifeste présentera d'autres éléments enrichissants. Pour mieux nous en persuader, rien de tel que de consulter les cartes elles-mêmes.

Voici un exemple : Marrakech telle que se la représente un commerçant de vingt-huit ans (fig. 3).

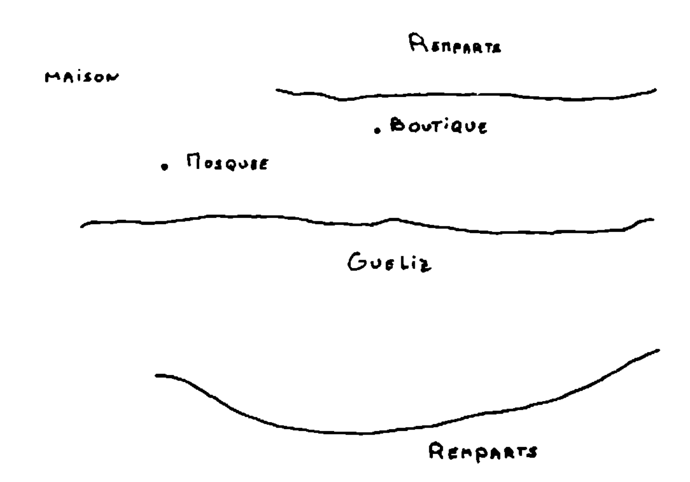


Figure 3

Nous constatons qu'en plus du couple maison-lieu de travail, il a mentionné l'emplacement d'une mosquée, sans oublier de préciser que Guéliz, partie européenne à l'origine, est « la résidence des athées ». Nous assistons, ici, à un enrichissement embryonnaire de l'espace vécu par l'intervention, encore timide, de l'affectivité. Pour mieux nous en assurer, nous reproduisons la carte fournie par une femme de ménage de trente ans (fig. 4). Elle a précisé, dès le début, que « Marrakech est trop étroite », précision d'autant plus étonnante qu'elle n'a pas manqué, dans un cadre spatial miniaturisé, de localiser des points qui débordent le couple habituel maison-lieu de travail.

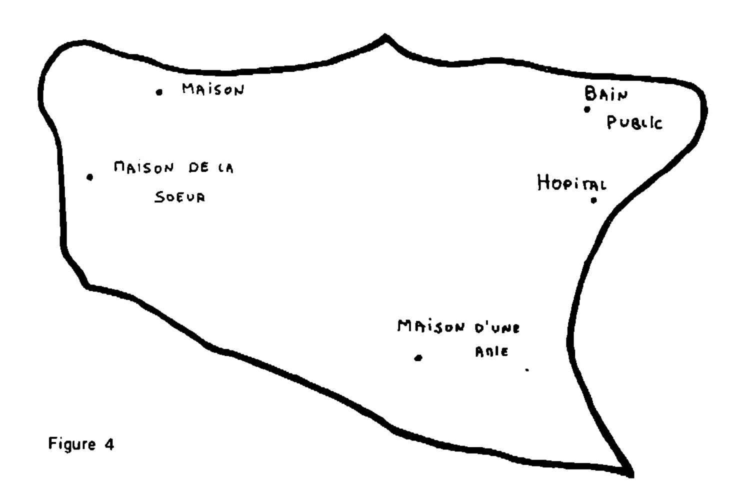


Figure 4

Elle a indiqué les endroits où elle trouve soit de l'amitié (maison d'une sœur et d'une amie), soit des soins (bain public et hôpital).

Plus l'affectivité de ces hommes illettrés, ainsi que leurs ambitions ou désirs, créent et organisent leur représentation de l'espace de fréquentation, plus les cartes se garnissent en indications éclairantes. Nous pouvons même penser que leur affectivité leur fait créer, souterrainement, un nouvel espace de fréquentation quotidienne.

A ce propos, il n'est pas inintéressant de consulter rapidement la carte de Ouarzazate telle qu'elle a été fournie par un ouvrier de cinquante ans (fig. 5). Il a commencé par lui donner une forme triangulaire dont il a bien marqué les angles. Interrogé sur les raisons qui lui ont fait attribuer cette forme à Ouarzazate, il a précisé que les trois angles correspondent aux maisons de ses trois amis intimes.

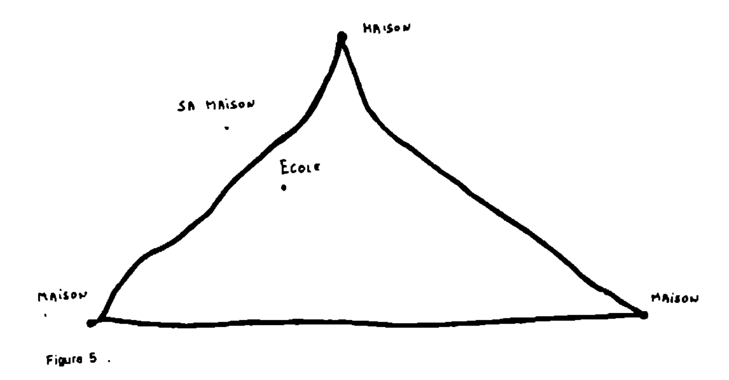


Figure 5 .

Il convient de faire remarquer tout de suite que la ville entière se limite à l'espace que limitent ces trois maisons. L'affectivité impose à cet homme des points de repère faisant office de limites municipales et allant jusqu'à contracter un espace plus vaste en un noyau personnel intime. N'abandonnons pas cette carte sans attirer l'attention sur l'emplacement de sa propre maison, de son lieu de travail et d'une école. Nous sommes en droit de nous demander pourquoi il a placé sa maison et son lieu de travail en dehors du périmètre municipal, alors qu'après vérification, il ressort qu'il habite et travaille au centre de la ville. Il a lui-même laissé entendre qu'il méprise les gens de Ouarzazate et qu'il a des différends avec son patron. Nous voyons comment ses problèmes personnels font sortir des limites de la ville sa maison et son lieu de travail alors qu'ils y sont réellement. Par contre, l'école est placée au centre, parce que, dit-il, « elle formera mon fils qui sera quelqu'un et me soignera ».

Par ailleurs, la mosquée qui se trouve au centre de la ville, ne trouve pas de place dans cet espace conçu par lui, « parce que, ajoute-t-il, elle ne sert à rien ». L'affectivité de cet homme, dans ses diverses

composantes, intervient donc directement pour modeler la représentation de l'espace fréquenté et créer, en quelque sorte, un paysage individuel inédit, voire irréel, à partir de données existantes, volontairement agençables. Parfois, elle lui fait créer, de toutes pièces, un espace spécifique, formé d'îlots spécialisés, à volonté, presque étanches. Chacun d'eux, correspond dans son esprit, soit à une portion d'espace qui répond à un besoin secret, soit à un souhait ou un désir.

Celle-ci, par exemple, (fig. 6) est particulièrement représentative de cette conception et organisation de l'espace mental.

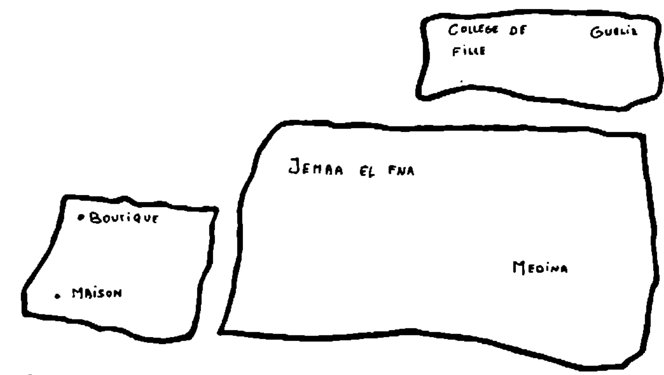


Figure 6

Elle a été faite par un tailleur traditionnel de dix-neuf ans, habitant Sidi Youssef Ben Ali, l'un des quartiers périphériques les plus démunis de Marrakech. La ville toute entière est conçue comme trois îlots spatiaux étanches. Ce qui est remarquable, c'est que ce jeune homme commence par mentionner le Guéliz, en prenant soin de préciser l'emplacement du collège de jeunes filles avant de

dessiner les deux autres îlots correspondant à la Médina et à son quartier. Remarquons que la distance entre son endroit préféré, ce collège, et son quartier, s'est considérablement contractée sous l'effet du désir d'habiter à sa proximité. Il n'a pas manqué de louer à profusion ce quartier où il aimerait acheter « une belle maison à côté de ce collège de très belles filles ».

Si l'espace de fréquentation est représenté, par les marocains illettrés, comme une réalité relativement plastique et modifiable à volonté sous l'effet de leur affectivité, il ne faut pas omettre de signaler que cette tendance va même parfois jusqu'à frôler un jeu magique.

En effet, les distances séparant certains endroits de la ville, d'un autre point géographique, peuvent se contracter de façon flagrante. Cette contradiction est d'autant plus visible, et étonnante, qu'à la ville, ou au village, s'annexent des endroits qui en sont trop éloignés. Comme il est facile de s'en persuader, il s'agit là d'une activité mentale qui outrepasse les limites de la simple affectivité. C'est pour cette raison que la qualification de « magique » ne semble guère excessive, ni tendancieuse à outrance, pour en rendre compte. D'ailleurs, comment pouvons-nous nous expliquer cette carte de Sidi Bou Athmane (à 30 km de Marrakech), fournie par un cultivateur et dans laquelle il mentionne une propriété qu'il possède à 15 km de son village ? (fig. 7).

(Voir figure 7 p. 170).

Il la signale comme en faisant partie presque au même titre que la maison de son fils, ou la mosquée du village. Sans vouloir forcer la persuasion qu'il s'agit là d'une représentation magique de l'espace de

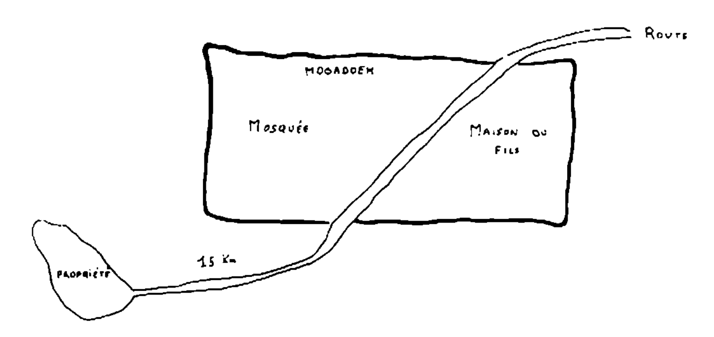


Figure 7

fréquentation, nous reproduisons littéralement sa réponse : « Comme vous le savez, le lieu que je préfère le plus est la terre dont j'ai hérité et qui se trouve à 15 km du village. C'est là que je travaille. Elle est la principale source de ma subsistance. Je pensais depuis longtemps y construire une maison et m'y installer définitivement. En vérité, j'en ai assez de vivre dans ce *douar*, entouré de vauriens et d'hypocrites. Mais, ma femme m'en empêche parce qu'elle ne peut pas se passer de ses amies et de ses parents qui habitent à côté de chez nous. Dans ce *douar*, je me sens comme sur une poêle, et je ne me sens à l'aise que dans ma propriété » (2).

Sans nous perdre dans un commentaire plus long, nous pouvons entrevoir dans cette carte, et surtout dans cette réponse, une sorte d'incantation dont la teneur magique n'est pas difficile à débusquer. Elle n'est sûrement pas volontaire, dans l'esprit de cette personne, et c'est pour cela qu'elle

(2) Noté en juin 1969. Cet homme avait plus de 70 ans. Quelques mois plus tard son fils se souvient l'avoir entendu regretter, au moment de mourir, de n'avoir pas pu construire une maison sur le terrain qu'il possède à 15 km de Sidi Bou Athmane et qu'il lui a annexé, sur sa carte.

reste significative. C'est comme si ce rural voulait, par le biais, et en quelque sorte par la complicité d'une représentation graphique, réaliser son vœu le plus cher. En effet, le procédé cartographique auquel des marocains illettrés ont été invités, et qu'ils ont volontiers accepté, s'est révélé d'une efficacité indéniable puisqu'il a permis de déceler certaines tendances qu'il aurait été plus difficile de faire transparaître autrement. En leur demandant de faire part de leur représentation de la ville, ou du village, certains y intègrent volontiers ce qu'ils auraient aimé voir se réaliser effectivement. C'est ainsi que les grandes distances et les limites se contractent, ou même s'estompent. Par le même procédé, et pour des raisons identiques, les points les plus éloignés de l'espace de fréquentation se rapprochent jusqu'à devenir voisins, réalisant ainsi le vœu que ces hommes ne peuvent voir exaucer en réalité.

Nous pouvons donc soutenir l'existence d'éléments magiques actifs dans leur représentation de l'espace de fréquentation puisque c'est sous leur effet que se réalisent leurs vœux de voir rapprochés des points géographiques enrobés d'affectivité. Il s'agit là, bien entendu, d'une réalisation symbolique.

Ainsi, quand la représentation magique organise spontanément et souterrainement l'espace, nous assistons à une extension délirante de la ville, ou du village, qui appellent, comme par enchantement, des endroits qui en sont très éloignés dans leurs propres limites. Dans ces conditions, les notions mêmes de contours et de limites doivent être révisées. Voici encore deux cas, où la représentation et l'organisation magiques de l'espace deviennent débordantes et vagabondes.

Il s'agit de la carte de Marrakech fournie par une femme de 35 ans, mère de 7 enfants (fig. 8).

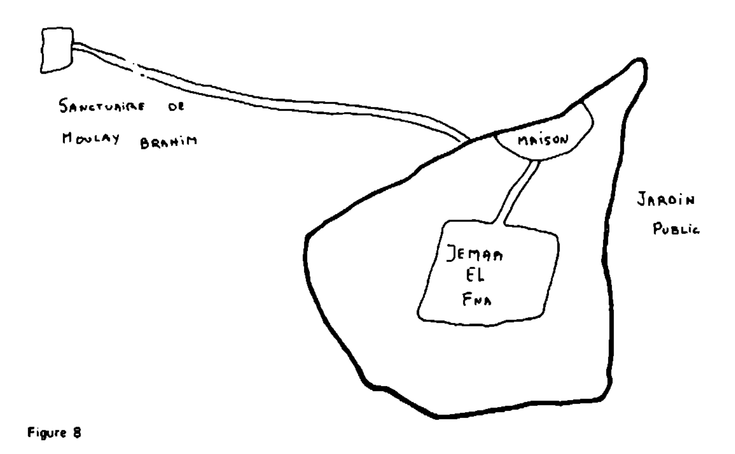


Figure 8

Outre cette pauvreté de l'espace, pour ainsi dire enkysté de la ville, nous assistons à son élargissement, comme par étirement, par l'annexion du sanctuaire de Moulay Brahim qui se trouve à 50 km sur la route d'Asni. Il est à rappeler qu'elle n'a visité ce marabout que quelques semaines avant qu'elle ne soit invitée à faire cette carte. La retraite qu'elle y avait faite pendant quelques jours, lui avait laissé un excellent souvenir. A cette raison, s'en ajoute une autre non moins marquante, puisque ce petit voyage lui avait donné l'occasion inestimable de se décharger, provisoirement, de la garde de ses enfants. Quand nous lui avons fait remarquer que ce marabout se trouve à plusieurs dizaines de kilomètres de Marrakech, elle n'a pas hésité à répondre que « n'est loin que ce qui est loin du cœur ». Une telle réplique dispense d'un surplus de commentaire.

Pour ne pas laisser croire que ce genre de conception de l'espace est rare, ou n'a été évoqué que pour les besoins d'une cause, nous pouvons

encore reproduire la carte et la réponse d'un mécanicien de 60 ans. Voici quelle a été sa réponse lorsque nous lui avons demandé de faire la carte de Ouarzazate où il réside (fig. 9).

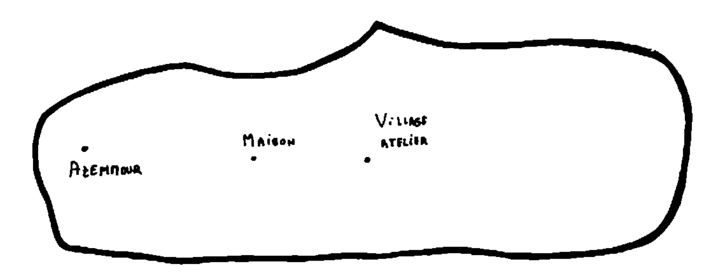


Figure 9

Sans hésiter, il a mentionné à l'intérieur de cet espace, sa maison, son atelier qui se trouve dans un village voisin à Azemmour. A la question de savoir pourquoi ce dernier point a été signalé à l'intérieur des limites de Ouarzazate alors qu'il en est à des centaines de kilomètres, sur la côte atlantique, il a répondu : « Azemmour était le lieu de mon passé de joie et de plaisirs. J'y ai passé les plus belles années de mon existence. Et quand nous aimons une chose, nous ne comptons plus la distance qui nous en sépare. Azemmour est toujours près de moi » (juin, 1970).

Tous ces exemples sont assez éloquents en eux. C'est pour cela que le commentaire en a été rapide jusqu'au laconisme, pour céder la parole aux cartes et aux réponses que les marocains illettrés ont délibérément données.

Mais, si l'honnêteté méthodologique nécessite, dans un premier temps, l'effacement du chercheur, il ne doit pas omettre d'aller au-delà des données

brutes recueillies pour tenter de les expliquer en profondeur. Pour ce faire, il doit mobiliser les méthodes socio-psychologiques qu'il juge opportunes afin de remonter aux origines de ces attitudes et représentations de l'espace de fréquentation (3). C'est en cherchant à savoir dans quelles conditions la socialisation du jeune marocain se fait, dans les milieux traditionnels, que des lumières plus éclairantes seront jetées sur la situation actuelle de l'adulte illettré dans son univers et sur les bases psycho-sociales qui modèlent, dès l'origine, sa conception globale des choses, dont la représentation de l'espace n'est qu'une facette. Nous aborderons cette analyse dans un chapitre réservé à l'impact des séquelles de socialisation traditionnelle (4).

Retenons, en attendant, que toutes les cartes de la ville, ou du village, recueillies ne représentent guère plus de 20 % pour celles où dominent des soucis exclusivement professionnels. Il est difficile de ne pas s'étonner de la faiblesse d'une telle proportion, comparativement à celle des cartes où interviennent, sans détour, des poussées affectives diverses. Un tel indice compte et appelle analyse et interrogation.

*

* *

Comme nous l'avons déjà signalé, plus haut, l'espace de la ville, ou du village, est essentiellement hagiologique. Il n'est peut-être pas exagéré d'attri-

---

(3) Il est difficile de suivre, dans le cas qui nous préoccupe, Abdelkabir Khatibi lorsqu'il écrit que « ... une ville est un espace sans énigme... » p. 141, *La mémoire tatouée,* Paris, Denoël, 1971.

(4) Voir infra, chapitre VIII.

buer, à ce dernier, la prédominance d'éléments affectifs divers dans la représentation de l'espace de fréquentation, chez les hommes qui nous occupent. Un domaine circonscrit, placé sous le signe du sacré hagiologique devient inévitablement un cadre propice aux manifestations affectives diverses ainsi qu'à leurs composantes, même les plus subsidiaires, et à leurs conséquences psychologiques parfois incontrôlables. Ceci est tellement vrai, et vivace, qu'il est très exceptionnel de ne pas entendre des marocains illettrés évoquer, dans leur discussion, une ville, ou un village, sans réserver une prière passagère, même distraite, à son saint patron en disant : *chaïllah a Sidi (ou Moulay) Untel,* ce qui veut dire : « donne-nous quelque chose (de bénéfique) ô Saint Untel ».

Ainsi, l'évocation de Marrakech est liée aux *Sab'atou Rijal,* ou à Sidi Bel'Abbas (5). Autrement dit, la ville, ou le village, ne sont pas représentés, dans le cadre traditionnel, comme des espaces d'activité anonymes, mais comme des lieux de manifestations diverses de la *baraka* d'un saint patron. Celui qui n'a qu'une connaissance toute extérieure de pareilles croyances ne saisira qu'imparfaitement de telles évidences pour les hommes qui nous intéressent. Si les représentations que nous avons recueillies de Marrakech, par exemple, sont moti-

(5) Près du sanctuaire de Sidi Bel 'Abbas, se trouvent les sept tombes qui sont censées contenir les dépouilles de *Sab'atou Rijal* (les sept hommes). La légende raconte qu'un homme a reçu un étranger qui a demandé l'hospitalité, et à qui il voulait présenter le poulet qu'il devait manger, le soir, avec sa femme. Mais, au moment de le lui offrir, il s'est aperçu que le poulet s'est métamorphosé en serpent qu'il a coupé et fait manger, de force, à sa femme qu'il soupçonne d'avoir voulu empoisonner son hôte. Neuf mois plus tard, jour pour jour, l'épouse accouche de sept garçons qui meurent le jour même, aussitôt après la naissance.

vées, dans une très forte proportion, c'est sans doute parce que son espace reste encore souterrainement attaché à des légendes et à des mythes à dominantes hagiologiques. Cette motivation puise quotidiennement ses sources dans des soucis affectifs plus qu'évidents. Ses tracés et ses limites, bref, tout le paysage urbain, ou villageois, tels qu'ils sont matérialisés sur les cartes, relèvent d'une topologie affective qui invite à composer avec le sacré invisible et diffus.

Ne croit-on pas aussi, à Marrakech, que l'Oued Issil, affluent de Tensift, ne contourne la ville que par le pouvoir ancien d'un saint ? Certains avancent le nom de Sidi Fares. Celui-ci, pour intimider un tyran qui écrase la ville sous le poids de sa méchanceté, est allé lui-même à la montagne avoisinante apporter l'Oued en question pour menacer d'engloutir la ville. Devant ce miracle, le tyran s'est retiré. Prié par la population innocente, Sidi Fares a ordonné à Oued Issil, menaçant, de contourner la ville pour l'épargner (6).

Il ne serait guère exagéré de considérer ces tracés, dans la ville, ou le village, comme de véritables itinéraires affectifs. Or, comme le fait remarquer si justement M. Chombart de Lauwe, « les itinéraires dans l'espace correspondent à des itinéraires culturels » (7). Ce qui est vrai des itinéraires ne l'est pas moins des représentations traditionnelles des choses.

---

(6) Rappelons, sans mauvais esprit, que c'est ce même Oued Issil qui ne manque pas de dévaster le quartier périphérique, et le plus démuni, Sidi Youssef Ben 'Ali, en période de crue. Mais, la mémoire traditionnelle se veut franchement sélective.

(7) *Pour une sociologie des aspirations*, p. 133, Paris, Gonthier, 1969.

Cependant, et compte tenu de ces considérations, nous ne pouvons que relever, non sans une certaine stupéfaction, l'absence quasi totale de mention de marabout, ou de saints, sur les cartes qui ont été recueillies. Nous ne voulons pas rendre ce laconisme plus bavard qu'il ne se veut ; nous en avons fait une nouvelle question. Celle-ci n'a pas surpris outre-mesure ceux à qui elle a été posée. Pourquoi un, ou plusieurs saints de la ville, ou du village, ne sont-ils pas mentionnés sur ces cartes où l'affectivité, avec le sens du sacré multiforme qu'elle draine, est plus que remarquable ? Les réponses fournies ont été de véritables répliques puisqu'elles n'ont demandé aucune pause pour la réflexion. Mieux, elles ont été quasi unanimes, presque stéréotypées. Si Sidi Untel, ou Moulay Untel, ne figurent pas sur la carte de la ville, ou du village, c'est parce que leur présence, qui est de nature spirituelle sacrée, n'a pas besoin d'être ouvertement manifestée pour exister. Pour les marocains illettrés, il s'agit là d'une réplique spontanée : inutile de mentionner *Moul El Blad* (le Patron de la ville, ou du village) puisqu'il y est de toute évidence. Autrement dit, le sacré hagiologique demeure le canevas fondamental de l'espace de fréquentation. Ainsi, nous sommes mieux éclairés pour comprendre sur quel registre s'inscrit la représentation du village, ou de la ville, et toutes les réalités affectives subsidiaires qu'elle peut appeler pour se parachever.

Ce n'est donc pas par une insuffisance mentale, ou psychologique quelconque, que le marocain illettré fait intervenir une mosaïque d'éléments affectifs pour confectionner les cartes qu'il fait de son espace de fréquentation quotidienne, et extra-domestique. L'intervention spontanée de ces derniers relève d'une logique spécifique qui considère

d'abord la ville, ou le village, comme le domaine particulier où se manifeste le sacré hagiologique au sein duquel prennent place les activités professionnelles, s'il y en a, ainsi que les réalités affectives intenses. Nous saisissons mieux, nous semble-t-il, la raison de la faiblesse proportionnelle des cartes où l'espace s'organise et se représente selon des soucis professionnels exclusivement. Il n'est le cadre de ceux-ci que secondairement. Nous compléterons notre analyse des raisons profondes complémentaires d'une telle représentation lorsque nous aurons à présenter l'influence souterrainement dynamique des séquelles de la socialisation en milieu traditionnel sur la conception générale des choses chez le marocain illettré adulte. Nous découvrirons ainsi une autre charnière de l'univers mental de cet hymne.

Mais, avant d'en arriver là, nous aimerions signaler d'autres indices qui confirment ce qui vient d'être avancé. Nous empruntons le premier à l'histoire du Maroc. Pour cela, nous cédons la parole à Lucette Valensi qui nous éclaire en rappelant une habitude relative à la visite d'ambassadeurs étrangers.

> « En 1835 encore, il n'y a pas de chrétiens dans les trois villes capitales ni dans les provinces. Seuls, les ambassadeurs des puissances peuvent voyager à l'intérieur du pays, sous escorte, pour rencontrer le souverain. Mais ils n'ont pas le droit de passer la nuit dans les villes ou les villages. Ils campent au-dehors ; ils ne pénètrent pas dans la ville où l'empereur consent à les recevoir : ils en font le tour, et entrent dans le quartier juif, où un logement leur est préparé. Là, ils attendent quelques jours, puis ils sont appelés à l'audience du souverain. Après avoir échangé quelques paroles avec lui, en plein air, ils sont autorisés à se promener dans

les jardins. Puis ils doivent regagner Tanger comme ils sont venus » (8).

Toutes ces précautions sont hautement suggestives et recèlent une signification que nous sommes déjà préparés à comprendre. Elles visent, sans doute, par cette lenteur dilatoire, à laisser décanter ce que ce personnage étranger est susceptible de colporter de perturbateur d'une paix spirituelle territoriale interne. C'est peut-être pour cette raison qu'il est appelé à faire une longue escale en dehors des limites municipales de la résidence royale, et surtout à y entrer par le quartier juif où il doit prolonger cette attente intentionnellement purificatrice. Les habitants de ce dernier sont utilisés comme un élément tampon entre le visiteur et la ville toute entière. Par ailleurs, s'il se voit invité à rebrousser chemin juste après l'audience, c'est pour ne pas prolonger une présence qui vient de loin et dont les risques de perturbation sont imprévisibles. C'est dans cet esprit que les précautions et les intermédiaires (visant une réelle décantation, dirions-nous) se multiplient pour intercepter ce que ce visiteur étranger peut drainer comme forces invisibles, sans doute hostiles, dont l'harmonie spatiale de la ville peut se ressentir.

Il y a encore un indice de la sacralité spatiale de la ville qu'il est aisé de reconnaître dans le folklore populaire, il y a une trentaine d'années, à Marrakech et dont nous assistons à la réelle agonie, de nos jours. Lorsqu'un personnage illustre, national ou étranger, fait son entrée dans la ville, les femmes sortent l'attendre avec de grandes poupées habillées, faites avec des roseaux en croix. Le cortège est

(8) Ouvrage cité, p. 15.

accueilli à l'entrée de la ville, et les *a'lam* (ces poupées géantes) se rangent de part et d'autre sur son itinéraire. Quelle en est la signification ?

Il est difficile d'être franchement affirmatif. Cependant, nous fiant à l'opinion de Madame Legey, qui est de ceux qui ont le plus tenté de pénétrer l'univers féminin traditionnel à Marrakech, nous penchons à croire que ces *a'lam* représentent « les génies de la ville » qui viennent accueillir, les tout premiers, le visiteur illustre (9). Ce dernier étant susceptible de drainer des forces ambigües qu'il convient de bien accueillir.

Ainsi, les limites spatiales et spirituelles de la ville ne risquent plus un éventuel trouble intérieur qui déchaînerait les forces invisibles par cette visite. Une telle précaution revêt, à notre sens, une double protection : celle de la ville et celle du visiteur. Ce qui nous invite à le penser, par comparaison, c'est l'envoi de Marrakech, par les tanneurs, le troisième jour de la fête du Mouloud, d'une chamelle au sanctuaire de Moulay Brahim où elle sera immolée. Elle est chargée, par toute la foule crédule, d'ex-voto. Dans l'esprit de beaucoup, ajoute Madame Lejey, la bête « a emporté tout le mal de la ville » et le leur par la même occasion (10).

Nous constatons aisément, à présent, combien l'espace de la ville, ou du village, n'est pas seulement représenté comme un cadre anonyme d'activités

---

(9) *Essai de folklore marocain*, p. 199.

(10) Ouvrage cité, p. 191. Rappelons que dans les premières années qui ont suivi l'Indépendance, cette manifestation a été interdite comme contraire à l'Islam et relevant de traditions païennes. Mais, on ne sait trop comment, elle a repris son cours et donne lieu, bien entendu sans son éclat passé, aux manifestations habituelles qui consistent à faire sortir la chamelle de la ville, chargée de rubans en guise d'ex-voto. La foule n'hésite pas à lui arracher, au passage, ses poils pour confectionner des talismans.

profanes. Il est directement lié à diverses sources de sacré dont l'Islam n'est, sans doute, que le support tardif, aux yeux des populations traditionnelles illettrées, même si en fait, il s'y refuse. Ce n'est pas le cadre municipal, ou villageois, qui est créateur d'attitudes et de croyances, mais les forces et les valeurs diverses et invisibles qui y sont rattachées. Autrement dit, c'est son aspect chtonien qui est à l'origine des représentations spécifiques qui s'y rattachent essentiellement.

Chapitre VII

LE MONDE

La représentation spatiale du monde, chez le marocain illettré, appelle une analyse pluridimensionnelle qui multipliera nos chances de la cerner de plus près. Seul ce procédé, où les approches se multiplient et collaborent, nous permettra d'en entrevoir à la fois les facettes et la dynamique. Si nous avons volontairement éparpillé nos efforts, c'est parce que nous sommes persuadé qu'elle se situe au carrefour de divers itinéraires psychologiques, sociaux et métaphysiques. Pour la cerner progressivement, il est sans doute préférable d'en consulter la facette la plus immédiate telle qu'elle se dégage des cartes du monde qui nous ont été volontairement fournies par les personnes que nous avons interrogées.

Les cartes du monde que dressent les marocains illettrés posent un véritable puzzle à celui qui voudrait en expliquer la teneur. A première vue, elles semblent n'obéir à aucune orientation cardinale, ni à aucune organisation. Nous nous trouvons devant des cartes que nous sommes tentés d'expliquer par la seule fantaisie ignorante de ces hommes. Mais, cette solution reste inefficace à plusieurs égards parce qu'elle se contente de nommer les réalités, très imparfaitement du reste, sans tenter

effectivement de les cerner. Il faut donc adopter une autre méthode pour essayer d'en rendre compte de manière plausible.

Dans celle-ci, par exemple, (fig. 10) dressée par un mineur de trente ans, habitant à Qettara, village au nord-ouest de Marrakech, les pays sont ordonnés selon des repères, ou des valeurs, qui ne sont pas évidents. Nous sommes en droit de nous demander quel est le sens de cette énumération relativement exhaustive de pays et de leur organisation spatiale. En effet, comment ne pas s'étonner de le voir mentionner des pays comme Madagascar, le Nigéria, la Suède, le Viet-Nam et la Tchécoslovaquie ? Cet étonnement devient plus problématique ; rien ne permet, à première vue, de justifier cette architecture spatiale.

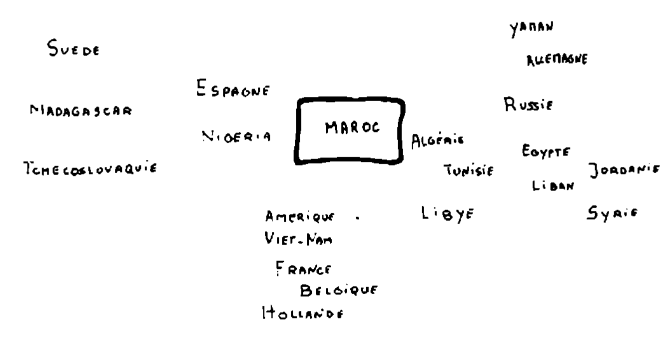


Figure 10

Par ailleurs, nous nous trouvons devant des cartes du monde excessivement pauvres comme celle-ci qui a été faite par un mineur de 26 ans de Marrakech (fig. 11).

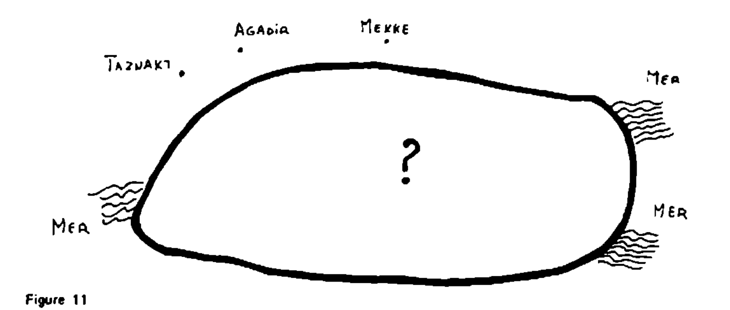


Figure 11

L'espace mondial s'appauvrit au point de devenir une réalité sans formes précises puisque, dit-il, « je ne sais pas comment il est fait ». La simplification cartographique tend, chez d'autres sujets, vers une schématisation plus pauvre encore. C'est ainsi que nous arrivons à recueillir des cartes du monde aussi fantomatiques que celles dressées par des femmes sans profession de Marrakech et Goulimine (fig. 12 et 13).

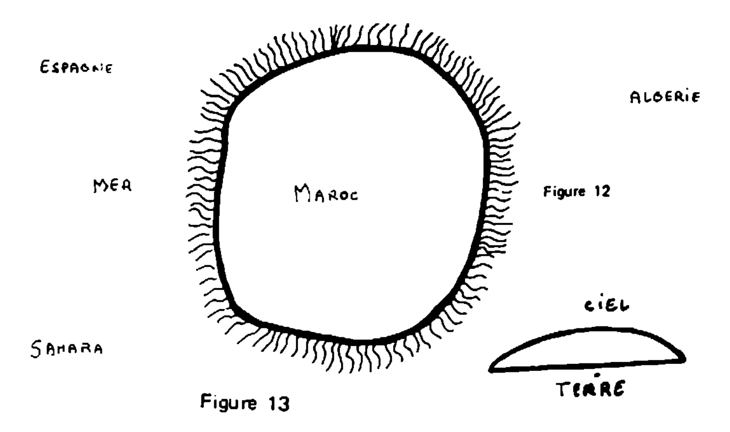


Figure 12

Figure 13

En gros, les cartes du monde faites par les marocains illettrés sur qui a porté la présente enquête, peuvent être classées en deux catégories. Ou bien, elles sont garnies en noms de pays, de villes et de villages placés au gré d'une logique qui ne manifeste pas, à première vue, ses mécanismes. Ou bien, elles sont désespérément pauvres et muettes. Mais, dans les deux cas, nous nous heurtons au problème de la signification réelle de cette représentation de l'espace global.

Sans vouloir anticiper sur le sens de leur contenu, nous avons été agréablement surpris de constater qu'elles obéissent, à leur tour, à une organisation tripartite dont les paliers agissent plus ou moins simultanément. Nous y trouvons tantôt des considérations professionnelles, tantôt des soucis affectifs ou des volontés franchement magiques. Rappelons que les personnes que nous avons interrogées ont presque toutes manifesté une réticence à parler de leur représentation de l'espace du monde et de son organisation. Cette attitude devient plus visible encore lorsqu'il leur a été demandé d'en fournir la carte qui correspond le plus à l'idée qu'elles s'en font. La raison souvent alléguée en est que Dieu seul sait comment il peut être fait et que ceci ne relève pas de la connaissance humaine. Nous avons aussi noté que cette réticence est particulièrement liée à une métaphysique sous-jacente, mais facilement perceptible, qui veut que ce monde soit un simple lieu de passage, une étape, une « maison éphémère » (*ad-dar al haïma*). Nous signalons cette conception qui conditionne le refus spontané de parler du monde, ou d'en dessiner l'organisation spatiale, parce que cela n'a pas été relevé au sujet de la ville, ou du village. Cet autre indice n'est pas à négliger. Il nous a ouvert une autre voie d'approche

précieuse que nous analyserons, plus loin, dans ce même chapitre. Ce n'est qu'au milieu de l'entretien qu'une détente réelle a commencé à se manifester, ce qui nous a permis de recueillir des cartes du monde tel qu'il est représenté par les hommes qui nous préoccupent.

L'acceptation de fixer et de matérialiser son ossature spatiale telle qu'elle est représentée, ouvre de nouvelles perspectives. La cartographie, moyen d'expression qui leur est inhabituel, permettra de considérer ce que nous appelons l'impersonnalité du monde et son caractère éphémère dans la mentalité marocaine populaire, sous un nouvel éclairage.

En effet, il est assez paradoxal de penser que le monde, ainsi caractérisé par une métaphysique mal comprise mais visiblement opérante, se laisse personnifier, en quelque sorte dans les cartes. Cela revient à dire que l'acceptation par ces hommes d'en tracer l'ordonnance trahit, en quelque sorte, l'idée abstraite qu'ils s'en font, ou tout au moins qu'ils nous présentent au premier abord. Comment croire qu'il est éphémère, sans valeur et impossible à connaître tout en se permettant d'en donner une image hautement matérialisée ? Accepter de le transcrire, d'en fixer les contours, et en quelque sorte l'incarner, c'est déjà laisser entendre qu'il commence à échapper à l'impersonnalité qui l'a jusque-là enrobé. Par ailleurs, ce paradoxe subtil, et assez difficile à relever, manifeste l'existence d'un hiatus à peine conscient entre la conception métaphysique du monde, chez les marocains illettrés, et l'image matérialisée qu'ils en fournissent. Consentir à dessiner la forme, ou à en énumérer les parties, n'a pas d'autre signification que d'en reconnaître l'être et la réalité.

Dès lors, nous sommes en droit de penser que l'impersonnalité du monde qui lui vient d'une métaphysique caractérisée, dont nous parlerons plus loin, commence à céder la place à une nouvelle représentation. Celle-ci interviendra pour fournir une explication de cette cartographie à un autre niveau. Quelle en est donc la véritable teneur ?

Si la métaphysique dont il a été furtivement question offre le canevas sur lequel se dessinera la conception du monde et de l'espace qui s'y rattache chez les marocains illettrés, elle peut, en quelque sorte, en faciliter la compréhension globale sans pour autant l'épuiser. Une autre notion permettra d'en saisir un deuxième niveau. Il s'agit de la conception magique de l'espace.

Ici, une petite parenthèse préalable s'impose afin d'éviter des abus éventuels d'interprétation. Par magie, il faut entendre, ici, une pensée qui a ses procédés spécifiques, ses prétentions et ses propres résultats. Affirmer que la conception de l'espace chez le marocain illettré a quelque aspect magique ne vise aucunement, derrière cette appellation, à le dénigrer ou à diminuer la valeur de la culture populaire qui en est la principale source. Si ce procédé a été évoqué, ce n'est nullement, non plus, pour boucher une lacune d'interprétation, mais uniquement pour désigner une situation, ce qu'aucun autre ne saurait faire à sa place. Pour mieux s'assurer qu'il ne s'agit pas là d'une affirmation gratuite, il convient de faire appel à certains échantillons représentatifs des cartes du monde qui nous ont été faites et dans lesquelles nous avons décelé le procédé de représentation et d'appréhension dont il est question à présent.

Beaucoup de cartes, comme fig. II, placent volontiers la Mekke juste à proximité de la ville ou

du village de résidence. Après cette constatation, il a été demandé aux sujets d'en expliquer la raison. Il est difficile de s'empêcher de constater que ces hommes qui habitent non loin d'Agadir en signalent l'emplacement sur la carte comme si cette ville et la Mekke étaient deux points très voisins spatialement. Pendant l'entretien explicatif, ils ont laissé entendre que cela n'a rien d'étonnant puisque ce sanctuaire est, de tous les coins du monde, le point « le plus proche du cœur des musulmans ». Ce qui est loin des yeux ne l'est plus du cœur pour eux, puisqu'ils en rêvent. Nous assistons donc à un rétrécissement à l'échelle mondiale entre des points objectivement éloignés dans l'espace. Il a été fait remarquer à ceux qui situent leur lieu de résidence à égale distance entre la Mekke et un autre pays, ou une autre ville, que cela est quelque peu curieux, ce à quoi ils répliquent qu'ils ne se représentent pas le monde autrement. Peut-être dira-t-on que cette conclusion est hâtive, ou en tout cas n'est valable que pour le cas privilégié de la Mekke. Il n'en est rien puisque ce procédé s'étend à d'autres points de l'espace mondial.

Pour répondre à cette éventuelle réserve, nous ferons appel à d'autres cartes dont celle-ci (fig. 14) est un échantillon représentatif.

(Voir figure 14 p.190).

L'auteur en est un forgeron de Marrakech, âgé d'une quarantaine d'années. Quand il lui a été demandé pourquoi il a placé Marrakech entre Rabat et ce qu'il appelle Amérique, il a vite allégué des raisons professionnelles. Dans cette ville, dit-il, le métier ne rapporte plus de bénéfice décent. Il ajoute que ses confrères de Rabat réalisent des bénéfices qui leur permettent de « vivre comme des rois ».

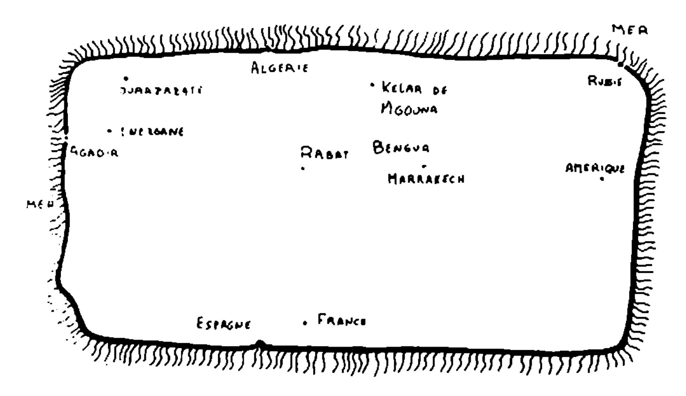


Figure 14

Mais, chose plus inattendue, il relate la visite qu'un touriste américain a faite à sa modeste forge. Il lui a fait dire, par l'intermédiaire de son guide-interprète, que vu l'ingéniosité de ses objets en fer forgé, il pourrait les vendre au prix d'or à des amateurs américains (U.S.A.).

Voilà comment une simple remarque et un compliment ont enrichi la représentation de l'espace mondial d'une autre dimension. Marrakech est à mi-chemin de Rabat et les U.S.A. parce que ces deux points traduisent le bien-être espéré. Comme par enchantement, les pays, ou les villes, aimés ou rêvés, ont tendance à se resserrer autour du point de résidence. Il s'agit là inconstestablement d'un espace malléable. Il l'est presque à volonté dans la représentation cartographique qu'en fournissent ces hommes. Chaque carte du monde traduit, au moins un désir, un vœu ou un souvenir cher. Et c'est dans cette mesure que l'espace conçu acquiert de la valeur aux yeux de celui qui la trace, et en reçoit par là même une certaine objectivité. C'est la colo-

ration foncièrement subjective qui est spontanément accordée à cet espace qui le rend objectif et lui donne sa réalité.

Par ailleurs, l'énumération de pays, de villes et de villages que nous avons jusque là qualifiée de désordonnée et sans fondement apparent, impose maintenant une autre tentative de compréhension. Cette incohérence dans la représentation semble échapper, une fois de plus, à l'apparente gratuité qui a failli lui être collée irrévocablement. En réalité, chaque point de la carte vient répondre, dans l'esprit de l'exécutant, à des réalités senties, même si elles restent informulées dans le commentaire explicatif qu'il en fournit. Cette transcription d'un espace, donc d'un univers, puise son authenticité et sa matérialité dans la subjectivité souterraine, et dynamique, qui l'inspire. Telle ville renvoie à tel souvenir, tel pays à un vœu ou à telle autre réalité inavouée. Et c'est dans cette mesure que l'espace mondial semble s'organiser et prendre forme. C'est aussi parce qu'il tire sa substance des méandres saillants de la vie affective de ces hommes qu'il acquiert son élasticité, voire sa disponibilité, caractéristiques.

Après ces quelques considérations, on concèdera sans doute que la qualification de magique appliquée à cette conception de l'espace mondial est loin d'être abusive. En veut-on une preuve supplémentaire ? Nous avons présenté à des marocains illettrés un planisphère. Leur étonnement a été unanime quant à « la forme bizarre » du monde. Un très grand nombre d'entre eux ont spontanément fait part de leur opinion. Pour eux, l'ordre spatial des pays et des villes dans le monde, tel qu'il figure sur le planisphère, est visiblement décevant, ou en tout cas surprenant. Cela est d'autant plus visible

qu'ils n'ont pas hésité à avouer qu'ils se représentaient tel pays à côté de tel autre, ou que telle ville etait pour eux dans tel continent et non dans celui que mentionne le planisphère. Pour beaucoup, l'étonnement est grand de voir qu'une mer sépare la France de l'Angleterre, parce qu'ils s'imaginaient que tous les pays « chrétiens » formaient un bloc compact.

Toutes ces remarques et ces étonnements trahissent la déception, plus ou moins dissimulée, de constater que leur représentation du monde se trouve dérangée, en un sens, par la vulgaire planisphère. En effet, ce dernier organise froidement les pays et les abandonne dans leur anonymat spatial. Son homogénéité impersonnelle semble les exaspérer au point où nous assistons à de nombreux rêves éveillés qui se tressent sur cet espace sans vibrations subjectives. Les cartes du monde que peuvent dresser les géographes n'ont pour ces hommes qu'une valeur à peine indicative, ou franchement sans importance dans la mesure où elles n'ont aucun répondant affectif. De même, l'espace mondial n'acquiert de signification, à leurs yeux, que s'ils s'identifient à un échiquier dont les pions peuvent être organisés selon les représentations subjectives.

Cet étonnement devant un planisphère, cette contrariété et cette déception laissent transparaître le caractère inconsciemment magique, et foncièrement affectif, de la conception de l'espace chez le marocain illettré. Il s'agit là presque d'un refus de l'organisation spatiale objective du monde au profit d'une autre, personnelle et presque entièrement colorée d'affectivité dynamique. Refuser de voir les choses telles qu'elles sont pour leur attribuer des tendances et des volontés.personnelles, n'est-ce pas là l'une des manifestations les plus caractéristiques

d'une conception magique du monde ? Il ne suffit donc plus d'alléguer l'analphabétisme de ces hommes pour rendre compte de leur représentation du monde ou de sa conception globale. Nous n'arrivons à en expliquer le contenu réel que par le recours à des raisons souvent souterraines qui agissent continuellement sur eux et modèlent leur univers. Il s'agit effectivement d'un espace décousu, comme il est facile d'en juger par les cartes recueillies. Mais, s'il est rapiécé, décousu, pour des yeux inhabitués à de tels procédés d'appréhension, c'est pour mieux traduire la représentation de ceux qui en tracent les différentes lignes. Celui qui négligerait de tenir compte de telles raisons qui président à l'élaboration de cet espace, se condamnerait à ne jamais en entrevoir le contenu et la réelle signification.

Des constatations hâtives, ou pleines de préjugés injustifiés, se seraient contentées d'affirmations gratuites. Mais, nous venons de voir que de telles prises de position ne sauraient satisfaire la légitime curiosité de quiconque voudrait comprendre, de l'intérieur, la conception générale de l'espace chez le marocain illettré. Une première approche recourant, rapidement, à des raisons métaphysiques, n'en a fourni qu'une compréhension préliminaire qui, malgré toute sa complexité, ne répond que partiellement aux problèmes soulevés. Elle n'a permis, somme toute, que de dispenser des éléments utiles sans lesquels leur *weltanschauung* serait restée hors de portée. Par ailleurs, cette approche métaphysique a été considérée comme le premier pas vers une autre, plus exhaustive. Dans son prolongement, s'est greffé un autre niveau d'approche que nous avons, faute de mieux, caractérisé de magique, et dont les aspects ont été d'une aide estimable.

Cependant, malgré les deux tentatives complémentaires d'explication, des séquelles d'insatisfaction persistent. Beaucoup de cartes semblent obéir aux deux niveaux d'analyse précédents tout en présentant un résidu qui invite à découvrir un nouveau palier de compréhension.

Soupçonner l'existence d'un troisième palier d'explication de cette conception de l'espace mondial nécessite l'émission d'une nouvelle hypothèse que nous soumettrons à la vérification. Sans entrer dans des considérations marginales, nous pouvons soutenir, dès maintenant, que l'activité professionnelle de ces hommes ne reste pas sans contribuer, plus ou moins manifestement, à l'élaboration de leur représentation spatiale du monde. Pour s'en convaincre, rien de tel que d'interroger, sous cet autre éclairage, les cartes déjà analysées.

La quasi totalité des cartes faites par les femmes illettrées sont d'une pauvreté flagrante. Le plus souvent, le monde ressemble, pour elles, à une immense étendue que limite de tous les côtés la mer. Elles commencent toujours par signaler que le monde est bien limité, soit par la mer, soit par le ciel. Ainsi, l'auteur de la carte fig. 13, qui est une femme de trente-sept ans, sans profession, mentionne que « la terre est comme une assiette couverte par le ciel ». Vivant en permanence au foyer, elles ne peuvent se représenter un univers qui en soit différent. La pauvreté et l'étroitesse matérielles intérieures se transfèrent sur le monde conçu et transcrit. C'est aussi dans cette couche de la population marocaine traditionnelle que nous rencontrons encore les légendes et les superstitions relatives à la création du monde. Elles sont vivantes, et vivaces, quoique sérieusement entamées par l'imaginaire populaire qui tire souvent la couverture à soi

pour consolider ce dont il a le plus besoin pour s'enkyster dans une sécurité psychologique sur mesure. Pour mieux s'en rendre compte, voici la carte du monde et le commentaire fournis par une femme de trente-deux ans, vivant à Marrakech, sans profession (fig. 15).

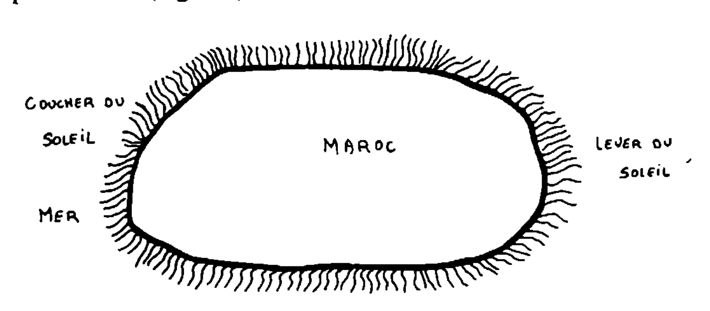


Figure 15

« La Terre est entourée, dit-elle, par la mer. Elle est sur la corne d'un grand taureau. Quand celle-ci est fatiguée, il fait reposer la Terre sur l'autre corne, ce qui se traduit par des secousses et parfois même par des tremblements. Ce changement se fait à chaque mois de janvier (*Innayer*). Le vent vient de l'enfer, ainsi que la chaleur. Au ciel, il y a un très grand fleuve dont vient la pluie, sur l'ordre de l'Ange Israfil. Le tonnerre, les nuages et l'éclair s'expliquent par l'histoire suivante ; au début, toutes ces choses n'existaient pas. Un jour, un potier ayant laissé sécher ses pots, les avait perdus à cause d'une pluie inattendue. Il avait prié Dieu de lui envoyer un signal avant qu'il ne pleuve pour l'en avertir afin qu'il mette ses pots à l'abri. Ce vœu était exaucé, et depuis, les nuages, le tonnerre et les éclairs sont devenus des signes avertisseurs de la pluie ». (Marrakech, juillet 1970).

La femme ajoute que « le soleil se lève du ventre d'un grand poisson et s'y couche ». Il a été

impossible de lui faire mentionner un délai complémentaire à sa carte et à son commentaire (1). A ce niveau de la connaissance, il serait plus prudent de ne pas parler de représentation du monde. Celle-ci nécessite, en effet, une certaine mise en ordre des éléments dont on dispose, ne serait-ce que de manière rudimentaire. Mais, compte tenu de la situation socio-culturelle des femmes au foyer, dans les milieux traditionnels très conservateurs, il est inutile d'être plus exigeant. La mythologie et les légendes, quoique sérieusement entamées par l'usure temporelle, continuent d'exercer une réelle emprise et sont évoquées, souvent, comme une source sacrée indiscutable de savoir. Le monde dont elles sont appelées à révéler la représentation ne peut être que celui qui leur serait fourni par la conjugaison spontanée, et séculaire, des légendes et des conditions générales d'existence réelles. Etant sans profession, ce qui leur aurait permis un contact multidimensionnel avec l'extérieur, il n'est pas étonnant que l'idée, ou la représentation qu'elles en ont, soit dépourvue à ce point, presque sans repères. Nous exagérerons à peine en affirment que pour elles, le monde inconnu et mystérieux commence au-delà du seuil de la maison. Ainsi, pour cette autre femme, âgée de trente-cinq ans et qui a passé la quasi totalité de son existence au foyer, l'espace mondial pivote autour de quatre points jetés au hasard (fig. 12). Chaque repère mentionné renvoie, dans son esprit, à

(1) Dans son *Rapport préliminaire sur les Enigmes des Aït Seghrouchen* (Moyen Atlas), texte inédit, janvier 1972, Jean-François Clément évoque très justement « l'usage stratégique du mythe » dans les milieux populaires marocains. Le mythe, les superstitions et les légendes jouent, dans une large proportion des populations traditionnelles, le rôle de savoir suffisant par soi-même parce qu'il est censé consigner l'expérience humaine séculaire des groupes. (p. 6).

l'endroit où résident ses parents chers. Quelques renseignements ont permis d'établir qu'elle a effectivement un parent en Algérie et un autre au Sahara dit Espagnol. C'est ainsi que s'explique la mention mystérieuse de « Espagne » sur sa carte, non loin du Sahara.

Il est inutile de s'étendre davantage sur les conditions de vie des marocaines illettrées au foyer et des conséquences psycho-sociales que pareille existence est susceptible d'engendrer. Elles transparaissent tellement dans ces cartes que nous sommes tentés d'en faire une psychanalyse. Mais, sans avoir la prétention de nous y consacrer exclusivement, il ne serait pas inintéressant d'en dire rapidement quelques mots.

Ces femmes commencent par dessiner le Maroc. Par ailleurs, elles lui donnent toutes une forme circulaire limitée avant de mentionner, dans quelques rares cas, d'autres pays dont il reste séparé par des mers. On peut penser que cette unanimité, quant à sa forme et à sa position spatiale par rapport aux autres pays, a pour soubassement psychologique la réalité matérielle et économique qui en est à l'origine. En effet, se représenter le pays où l'on vit comme étant coupé du reste du monde est une réalité assez éloquente pour susciter l'attention d'un psychologue, d'un ethnologue et, encore plus, celle d'un psychanalyste. Poser l'espace territorial auquel on appartient, ou dans lequel on vit, comme séparé du monde, c'est signifier qu'on a suffisamment de problèmes intérieurs-domestiques, dirions-nous, pour s'occuper de ce qui se passe ailleurs. Pour elles, l'espace mondial est tellement rétréci qu'il finit par ressembler à l'étroitesse, de diverses origines, dans laquelle elles vivent en permanence. Seul, l'espace domestique inspire l'allure, et.

jusqu'à la nature de tout l'univers qu'on veut extérieur et qui n'est, dans beaucoup de cas, que l'extériorisation de ses propres problèmes et conflits.

Comme nous venons de le signaler, ce travail n'a pas la prétention de proposer une psychanalyse exhaustive de la conception de l'espace des marocains illettrés. Il ne recourt à cette méthode, avec beaucoup d'insuffisances, du reste, que pour mieux aider à la compréhension du problème central qui nous préoccupe. Il veut surtout montrer sur des cas réels précis, que dans toute représentation du monde, on peut découvrir, inscrite en filigrane, une manière propre de se situer dans l'existence. A l'absence de profession correspond une manière propre de concevoir le monde et d'en organiser l'espace. Pour mieux faire saisir cette réalité, l'accent a été mis sur des échantillons représentatifs choisis dans les cartes dressées par des femmes. Vu le statut socio-culturel qui a régi leur existence, et en trace encore plusieurs aspects dans les milieux traditionnels, c'est chez elles que nous avons le plus de chances d'assister à la naissance d'une conception rudimentaire, spontanée et balbutiante de l'espace englobant. Beaucoup plus que chez les hommes sans profession, nous rencontrons une représentation et une organisation mentales de l'espace à son degré zéro. Cette formule est loin d'être abusive puisque l'étendue mondiale se résume, pour elles, soit en une terre insulaire représentant le Maroc, soit, dans quelques rares cas, en deux ou trois pays disposés selon des mobiles psychologiques individuels. Comme il est facile de le constater, leur espace se conçoit et se meuble par des éléments fluctuants. Chez les sujets des deux sexes qui n'exercent aucune profession, le monde est d'abord fait de villes et de villages marocains avant d'être garni de noms étran-

gers qui restent en rapport avec leur vie matérielle ou affective. Or, étant donné que cette dernière reste liée à des aléas, la même précarité rejaillit sur leur conception de l'espace qui en devient mouvant. Que de fois, d'ailleurs, les sujets qui ont accepté de nous répondre étaient venus nous rejoindre pour nous demander de porter des retouches aux cartes qu'ils avaient fournies il y a quelques jours, auparavant. Les uns veulent placer le nom d'une ville ou d'un village qu'ils viennent de visiter. D'autres, pourvus d'un certain goût d'anticipation, tiennent à spatialiser la ville ou le village qu'ils visiteront bientôt. La preuve en est donnée, une fois de plus : l'espace des marocains illettrés, sans profession, est un échiquier mouvant sur lequel pays et villes se déplacent comme des pions au gré du joueur. Pour le marocain illettré, l'espace n'a d'objectivité que dans la mesure où il se prête à être une réplique fidèle de son univers à la fois psychologique et professionnel.

Nous sommes bien loin des théories qui font de l'espace une condition toute *a priori* de la connaissance. Ici, il n'est pas une catégorie vide de l'entendement. Il tire, au contraire, son originalité de ce qu'il est une réalité plastique qui puise toute sa substance des divers aspects de l'existence des hommes en situation. N'ayant pas à subir la permanente séquestration dans laquelle vivent les femmes au foyer, les hommes bénéficient d'un contact plus ou moins profond avec le monde extra-domestique. Comme nous pouvons l'escompter, cette ouverture sur le monde extérieur, imposée par l'activité professionnelle, n'est pas sans imprimer une allure supplémentaire à l'espace représenté. Celui-ci en acquiert un surplus de richesse et de disponibilité. Pour

mieux saisir cela, il serait utile d'analyser cette carte fournie par un chauffeur de quarante ans, habitant Marrakech (fig. 16).

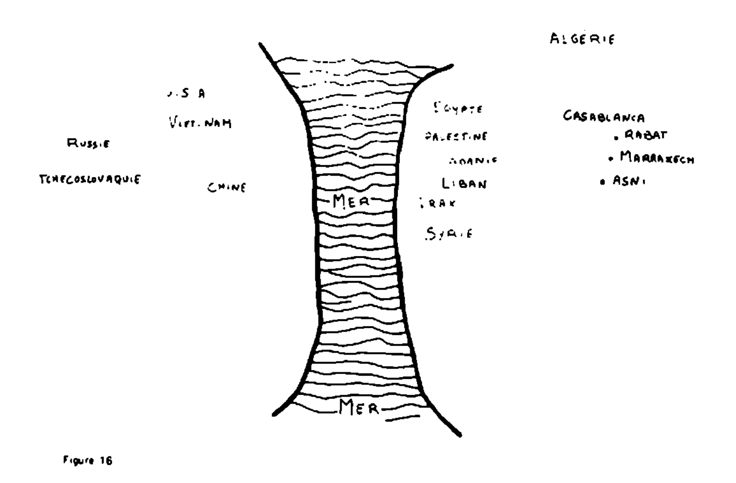


Figure 16

Sans même avoir un sens développé de l'observation, il est facile de constater qu'elle présente trois groupes de noms. Il a d'abord commencé par mentionner les principales étapes de l'itinéraire qu'il suit dans ses déplacements professionnels depuis une dizaine d'années pour transporter des marchandises dans son camion. Vient ensuite un groupe de pays arabes qu'il a mentionnés sans hésitation. Deux jours plus tard, il est venu insister pour compléter sa carte en disant qu'il a oublié de mentionner des pays très intéressants. C'est alors que s'ajoute un troisième groupe de noms (Russie, U.S.A., Chine...) qui constitue une confirmation inestimable de ce que nous venons d'avancer au sujet de la plasticité et de la disponibilité de cette représentation de

l'espace mondial. Ce qui est savoureux à noter, c'est que cet homme s'est exclamé, après avoir complété sa carte : « nous sommes tout de même de ce monde ». Cela veut dire qu'il est au courant de certains conflits politiques qui occupent l'opinion internationale. Pour lui, Viet-Nam et U.S.A. qui sont liés par un conflit idéologique rapporté par la radio, finissent par se rapprocher dans sa représentation de l'espace mondial. Compte tenu de cela, on ne s'étonnera plus qu'il ait groupé, dans une même unité spatiale, la Chine, la Russie et la Tchécoslovaquie. Il s'en est d'ailleurs expliqué lui-même en disant que dans ce dernier conflit entre la Russie et la Tchécoslovaquie, cette dernière a été soutenue par la Chine (Août 1968).

La réaction et les commentaires de cette personne sont suffisamment éloquents en soi. Ils traduisent un complexe d'attitudes et de manières de voir chez les marocains illettrés. L'espace mondial se représente et s'organise selon les occasions et les apports de la vie quotidienne, affective et professionnelle.

Pour clore ces remarques du premier volet de notre approche, nous nous permettrons de soulever un problème qui ne manquera pas d'éclairer notre investigation. Il s'agit de ce qu'on pourrait appeler l'élaboration chronologique de cette représentation de l'espace mondial. Comme on peut le penser, elle n'a pas été élaborée d'un seul coup. Et c'est cet étagement de niveaux qui retient l'attention et nécessite une explication. Comme on vient de le constater, trois grands niveaux d'élaboration président à cette représentation. Cependant, s'ils ont été

détectés, grâce à une analyse patiente des cartes recueillies, on peut se demander quel en a été le rythme chronologique, ou génétique. Il est tentant de vouloir plaquer les différentes étapes de la représentation de l'espace, comme elles ont été établies par Piaget, par exemple, chez l'enfant, à ces hommes (2). Mais cela fera perdre à ce travail beaucoup de son sens. Si les travaux des psychologues et généticiens européens sont en soi fort utiles, il serait extrêmement risqué de vouloir les appliquer sans discernement aux réalités marocaines. Cela ne veut aucunement insinuer qu'elles défient les conclusions de la sociologie et de la psychologie « étrangères », mais on ne saurait les leur appliquer, sans réserve, sans se condamner à de lourdes déformations de réalités irréductibles.

C'est pour éviter de telles insuffisances que nous préférons consulter les réalités brûlantes et dynamiques seules pour solliciter, dans leurs plis, éclaircissements et éléments de réponse, quitte à recueillir des solutions provisoires.

On a déjà vu que si la représentation de l'espace chez le marocain illettré se présente d'abord comme un tissu décousu, désordonné et hétérogène de noms de pays et de villes spatialisés à sa manière, il est préférable de ne pas pécher par précipitation, ou par préjugé, et trancher la question en affirmant fermement les caractéristiques dont il vient d'être question. Il a été montré, par la suite, que sous cette spatialisation apparemment désinvolte, se dissi-

---

(2) Voir *La représentation de l'espace chez l'enfant*, Paris, P.U.F., 1948.

mulent trois grands niveaux d'organisation qui restent presque entièrement inconscients pour ceux qui en sont les auteurs. Mais après les avoir découverts, se pose le problème de savoir lequel des niveaux métaphysique, magico-projectif ou professionnel vient avant les autres pour participer à l'élaboration de cette représentation de l'espace englobant.

Il est très difficile, et même injuste, d'accorder la primauté à un niveau plutôt qu à un autre dans cet étagement complexe. Et là encore, les apports de la psychologie génétique se révèlent inefficaces pour deux principales raisons. D'une part, il s'agit là de sujets adultes chez qui le développement psychogénétique a depuis longtemps cristallisé, intégré et dépassé les simples composantes qui sont d'habitude liées à des phases caractéristiques connues. Les explications qui assimilent hâtivement le développement psychologique chez l'enfant, le « primitif » (qui est pour certains très peu différent de l'illettré ou de l'analphabète) et le névrosé ont déjà prouvé leurs insuffisances. De telles réductions sont des paravents confortables, peut-être, mais franchement insatisfaisants.

D'autre part, ces niveaux de représentation et d'organisation sont donnés avec une imbrication spontanée telle qu'il est téméraire de vouloir en privilégier l'un aux dépens des autres, ou de lui accorder une priorité chronologique qui serait fort douteuse, d'ailleurs. Comme l'analyse des cartes l'a déjà attesté, ces trois paliers d'explication apportent chaque fois un supplément utile de compréhension. C'est donc par la jonction des apports d'une source,

pour ainsi dire ternaire que nous multiplions nos chances de nous approcher de la réalité. C'est aussi cette persistante imbrication des trois niveaux d'approche qui confère à cette représentation de l'espace mondial toute sa complexité. Du désordre, apparent, des cartes du monde recueillies à la découverte de ce triple palier, le chemin parcouru n'est guère commode. Qu'il s'agisse de l'impersonnalité métaphysique de cet espace, qu'il s'agisse encore de son élasticité presque onirique, ou de son aspect rafistolé et rapiécé, le recours à sa triple source s'impose pour éviter de s'égarer soit dans des préjugés soit dans les méandres inutilement épuisants des hypothèses. Sa complexité provient d'ailleurs de l'hétérogénéité de ses sources.

Donc, les trois niveaux qui président à l'élaboration globale de la conception et de l'organisation de l'espace, chez les marocains illettrés, « traduisent, en grande partie, comme dit Robert Lenoble, la sujetion des âmes ou leur manière de se situer dans le monde » (3). En effet, s'ils restent simultanément sollicités, dans leur conception des choses, par ce triple courant, il n'est guère surprenant que l'espace mondial qu'ils se représentent s'en ressente plus ou moins visiblement.

Toutes ces considérations ne semblent guère permettre de répondre au problème soulevé quant à l'ordre de l'entrée en activité des trois niveaux de représentation de l'espace. C'est uniquement par souci de commodité que nous avons privilégié, dans un premier temps, le recours à des analyses délibé-

---

(3) *Histoire de l'idée de nature,* Paris, Albin Michel, 1969, p. 85.

rément partielles. Il nous semble prétentieux de croire pouvoir déterminer le moment d'entrée en jeu de l'un des trois moyens d'approche signalés. Cependant, si cette question reste sans réponse tranchée, on ne recueille que des éléments de solution fragmentaires, elle a directement contribué à mieux pénétrer la signification du désordre qu'on rencontre dans la représentation cartographique du monde chez les hommes que nous avons interrogés. Ce n'est que par un éclairage rétrospectif que le concours quelque peu anarchique des trois niveaux d'organisation, chez eux, a permis de saisir la réelle origine de ce que nous avons qualifié, par commodité, de désordre apparent qui préside à l'élaboration des cartes examinées. Ce qui est incompréhensible à première vue peut céder à un effort analytique et à une réelle sympathie.

*

* *

Nous tenons, afin de compléter notre analyse de la représentation du monde chez les marocains illettrés, à ouvrir un autre volet où d'autres éléments, de sources diverses, seront appelés à notre aide. C'est dans cette intention que nous ne laisserons pas passer l'occasion d'interroger l'aspect proprement cosmogonique de leur conception générale du monde, ainsi que tout ce qui s'y greffe ou qui peut intéresser notre propos.

La littérature cosmogonique musulmane est tellement riche de détails, de versions plus ou moins convergentes et de contradictions qu'il serait prétentieux de vouloir en rendre compte en peu de mots.

Pour plus de commodité, et afin de nous consacrer à un effort analytique suivi, nous nous permettons de renvoyer au bref résumé qui en est proposé par Toufy Fahd dans son étude *La naissance du monde selon l'Islam* (4). L'une des questions urgentes qu'en soulèvent presque toutes les versions est de se demander sur quoi repose la Terre et ce qui lui permet de tenir en équilibre. Dans tous les cas, on ne peut que rendre hommage à la prévoyante intelligence qui ordonne un ensemble d'éléments qui constitue ce que nous pouvons appeler l'échafaudage mondial. Rien ne semble laissé au hasard à ce sujet. D'une manière générale, elle ne se contente pas de faire croire que la terre est portée par un taureau, on veut savoir sur quoi repose ce dernier. Ainsi, par une chaîne de questions causales, les éléments porteurs de la Terre s'appellent pour que rien ne soit laissé au hasard afin que cet édifice ne soit voué à l'écroulement.

Nous en donnerons une rapide illustration. La Terre repose sur un taureau qui repose sur le dos d'un ange qui repose sur un rocher qui repose sur un poisson qui repose sur l'eau. La littérature cosmogonique arabo-musulmane ajoute un détail, non négligeable, pour compléter cet édifice et lui assurer davantage de stabilité. Prévoyant d'éventuels caprices du poisson qui risque de trop bouger et de tout détruire, elle imagine que Dieu pense à lui envoyer une petite bête qui menace d'entrer dans

---

(4) Voir l'ouvrage collectif, *La naissance du monde*, pp. 237-270, Paris, Seuil, 1959.

son cerveau, par ses naseaux, et de le faire souffrir (5).

Cet effort d'architecture mondiale est d'autant plus admirable que le *Coran* n'a, en définitive, donné qu'une idée somme toute fragmentaire et dispersée de l'organisation du monde, et même de tout l'univers. Tel verset affirme laconiquement la genèse des cieux, tel autre celle des montagnes, un autre encore vient informer de la création des êtres. Cependant, on ne rencontre guère de passage où il soit question de la genèse ou de l'organisation intégrale du monde. Sans doute, cela est-il de peu d'importance puisque la nouvelle Révélation vise avant tout la réforme globale des valeurs et des croyances. C'est probablement dans cet esprit que l'information sur l'ordonnance du monde est reléguée au second plan, laissant ainsi l'occasion d'exposer et d'expliquer les valeurs nouvellement instituées. Pour s'en rendre compte, il suffit de penser que le *Coran* n'aborde cette question, sans jamais la développer, du reste, qu'à l'occasion d'une mise en garde contre une hérésie, ou en exhortant à adhérer à son enseignement. A titre d'exemple, nous citerons ces versets où le problème de la création et l'organisation du monde ne sont effleurés qu'en vue d'autre chose :

> Il a créé les cieux sans colonnes visibles ;
> Il a jeté sur la terre des montagnes comme des piliers afin qu'elle ne branle pas et vous non plus ;
> Il y a propagé toutes sortes d'animaux.
> Nous avons fait descendre du ciel une eau

---

(5) Version de Ta'alibi, mort en 429/1038. Version courante dans les milieux populaires marocains.

et nous avons fait pousser sur la terre
toutes sortes d'espèces utiles.
Telle est la création de Dieu.
« Montrez-moi ce que d'autres que lui ont créé ».
Mais les injustes sont dans un égarement manifeste. (6).

Un autre verset signale que le ciel et la terre formaient une même masse compacte avant que Dieu ne les sépare (7).

On constate que le *Coran* qui avait pour but urgent et primordial d'instaurer une nouvelle éthique, n'offre pas de détails suffisants sur l'organisation de l'univers. Cette raison laisse la voie ouverte à l'imagination des croyants qui, compte tenu des éléments donnés ça et là, pourront s'en faire une conception mieux élaborée.

Cette remarque n'est pas vide de conséquences. Elle en présente au moins deux. D'une part, elle permet de constater que le *Coran* n'a pas apporté une conception totalisante, et totalitaire, du monde, contrairement à ce que ne cessent de soutenir les théologiens bornés et dispensateurs d'obscurantisme partisan. Ses allusions, et parfois même ses imprécisions sont une invitation à l'investigation poussée. A ce propos, rien ne saurait mieux l'attester que le problème de savoir si, d'après le *Coran*, la terre a été créée avant le ciel ou l'inverse. Plusieurs versets ajoutent à l'hésitation puisque les deux versions y sont simultanément proposées (8). Il n'est nullement dans l'intention de ce travail de proposer une quelconque apologétique. Il veut simplement constater

---

(6) *Coran*, XXXI, 10 et 11, traduction Denise Masson, Gallimard (La Pléiade), 1967:

(7) *Coran*, XXI, 30.

(8) *Coran*, II, 29 ; XXIV, 4 ; XLI, 9-12 ; IX, 7 ; XXXII, 4 ; XXV, 9.

quelles sont les insuffisances et les influences pratiques de la connaissance exclusivement empirique, pourrions-nous dire, de l'Islam sur la représentation du monde chez le marocain illettré. Rappelons tout de suite que cet homme, quoique analphabète, sait par cœur certains versets coraniques sans même en comprendre la signification. Nous avons aussi constaté que lorsqu'il parle des sept cieux, des sept terres, ou du taureau qui porte la terre, il le fait toujours au nom de la religion. Ne pouvant bien entendu nous en donner la référence exacte, il se contente de nous renvoyer, sur un ton visiblement rassuré, au *Coran* où nous trouverons, ajoute-t-il, tous les détails sur l'organisation spatiale du monde.

Nous avons aussi été étonné de constater avec quelle aisance les marchands d'images saintes, à Marrakech, sur la Place Jama' El Fna, présentent les commentaires de ce qu'ils proposent à la foule crédule. Quelle que soit l'image qu'ils analysent, ils trouvent presque toujours le moyen d'y introduire le thème du taureau qui porte la terre, des sept cieux et des sept terres. Ainsi, expliquant celle qui représente le *Bouraq*, monture chevaline ailée à tête humaine, sur laquelle le prophète a fait son Ascension pour voir Dieu, le commentateur ajoute que cette créature miraculeuse traverse les sept cieux en un clin d'œil. De même, présentant l'image de la Mekke, il est rare de ne pas l'entendre ajouter que ce point du monde n'est jamais touché par les tremblements de terre pour deux raisons. D'abord, parce que ce lieu « est le plus sacré qui existe », d'autre part, parce que les montagnes qui l'entourent fixent la terre et l'en protègent, « par la volonté de Dieu ».

D'autre part, cette remarque permettra de voir quels sont les rapports qui persistent entre l'organi-

sation du monde, telle qu'elle se dégage du *Coran*, et celle que vivent quotidiennement les hommes qui nous préoccupent et à qui cet enseignement est parvenu par des voies dont l'authenticité est peu certaine. Le rapport entre les deux versions (l'une dictée, l'autre vécue) laissera transparaître à quel point la conception de l'espace, chez le marocain illettré, est perméable aux croyances magico-religieuses dans lesquelles les superstitions occupent une large place. On peut légitimement se demander pourquoi recourir au *Coran* et aux croyances populaires, pour en rendre compte. Une telle interrogation sera moins problématique lorsqu'on songera que l'analphabétisme l'a acculé à adopter des représentations prétendues islamiques. Nous avons été étonné de relever le grand nombre de ces hommes qui récitent, spontanément, par cœur,

> Dieu est celui qui a établi pour vous la terre comme une demeure stable et le firmament comme un édifice (9).

La terre, stabilisée, gagne un supplément d'équilibre puisqu'elle est comparée à « un tapis » (10).

Mais après de telles assurances, qui visent d'abord à prouver la toute-puissance divine, on peut se demander pourquoi les imaginations ont continué à mieux asseoir cette dynamique universelle. La recherche d'un équilibre, plus que certain, reste la principale préoccupation aussi bien des différentes versions cosmogoniques arabo-musulmanes que des croyances populaires marocaines. Pour justifier ce souci permanent, malgré les assurances coraniques, il convient de faire remarquer que ces dernières ne

(9) *Coran*, XL, 64.
(10) *Coran*, LI, 48.

suggèrent, au fond, qu'un équilibre assez précaire de l'univers, et du monde en particulier. Ainsi, les exegètes et les imaginations se trouvent en droit de le compléter par les moyens du bord, en brodant tout autour, afin de créer une assurance plus grande. Comme il est aisé de le constater, le *Coran* est davantage riche en menaces de catastrophes, de châtiments et de cataclysmes qu'en applications claires à ce sujet. Les descriptions de l'enfer et des traitements qui y sont infligés aux croyants, le Jour du Jugement dernier, et le désarroi qu'il cause à tous les niveaux de la vie terrestre ; la toute-puissance-divine capable de raboter la terre en un clin d'œil, etc..., sont autant de raisons qui ont poussé à chercher à la terre une stabilité plus sûre. Toute cette abondance d'explications, de justifications et de légendes qui caractérise la littérature cosmogonique qui s'est greffée sur l'Islam n'est, au fond, que la contre-partie spontanée qui vient pallier les affirmations laconiques du *Coran* au sujet de la création et surtout de l'équilibre terrestre.

Ces effusions d'imagination ordonnée et judicieuse, ainsi que les légendes rassurantes qui s'y greffent, ne peuvent être exclusivement attribuées à une création littéraire gratuite. D'une manière générale, nous considérons toute littérature cosmogonique comme une tentative hautement humaniste puisqu'elle a pour souci majeur de rassurer les hommes au sujet du monde dans lequel ils sont appelés à vivre. Le problème de la stabilité du monde, dans celle qui nous préoccupe ici, a déjà eu un élément de réponse que consigne un ***hadith*** du Prophète, rapporté par El Balkhi :

> « Dieu a un ange qui, de son pied, perce la terre inférieure et se dresse entre le ciel et la terre, de sorte

que sa tête touche au bas du Trône. Par celui qui dispose de l'âme de Mohammed, si les oiseaux étaient obligés de voler de son cou jusqu'au lobe de son oreille, ils mettraient sept cents ans avant d'y parvenir » (11).

N'est-il pas curieux de relever, chez le Prophète lui-même, une reconnaissance tacite des sept terres alors que le *Coran* n'en a pas parlé. D'ailleurs, si le mot « ciel » y est employé au pluriel (« les sept cieux »), il n'en n'est pas de même du mot « terre », toujours employé au singulier.

Ce *hadith* laisse entendre que la terre est ferme, autrement comment cet ange aurait-il été capable d'y prendre appui pour soutenir le Trône ? Si le Prophète ne soulève pas le problème de la stabilité de la terre, pour des raisons évidentes, les exégètes se le sont permis en tant qu'hommes, et surtout en tant qu'humanistes soucieux de rassurer les croyants. La tentative de ces derniers est loin d'être une hérésie puisqu'elle vient répondre au laconisme du *Coran*, à ce sujet, qui équivaut parfois à un silence. Ainsi, la terre acquiert à la fois un équilibre certain et accède à un statut ontologique privilégié. Mais l'accès seul à l'être ne lui confère aucune organisation, ni orientation. Cependant, pour le croyant attentif, l'Islam a fourni un pôle d'orientation dans l'existence. Il s'agit de la *ka'ba* dont la construction est bien antérieure à cette nouvelle religion, et qui en a reçu une sacralisation supplémentaire. D'ailleurs, il est dit aux croyants :

« Où que vous soyez, tournez votre face dans sa direction » (12).

---

(11) Voir *La naissance du monde selon l'Islam*, Toufy Fahd, pp. 248-249 (Seuil).

(12) *Coran*, II, 144.

La *Ka'ba* reste alors le pôle primordial qui oriente le musulman adulte puisque ses prières doivent s'effectuer dans sa direction. Le monde n'est donc plus une autre terre anonyme et sans attaches spirituelles. L'Islam l'a doté d'un point fixe qui polarise désormais les activités de ses adeptes. Il leur a offert un sanctuaire qui reste à la fois le lieu de la révélation originelle et la source d'une nouvelle lumière. La terre en devient, en quelque sorte, plus sanctifiée puisque ce point peut être considéré, par le croyant, comme le lieu de rencontre entre l'existence terrestre et un monde supérieur à tous égards. Grâce à la *Ka'ba*, s'instituera un système particulier d'orientation et d'organisation de l'existence terrestre. Cinq fois par jour, le musulman est appelé à s'orienter vers elle pour s'acquitter de ses prières obligatoires. Par ailleurs, la *Qibla* lui imposera une orientation dans l'espace dans laquelle la droite jouit d'un statut privilégié (13). Les dispositions organiques sont loin d'être sensibles à ce régime préférentiel. Mais, les dispositions biologiques et physiologiques sont différemment valorisées par les systèmes culturels (14).

Dans un premier temps, et compte tenu de ce qui vient d'être avancé, le musulman doit, en principe, se sentir partout chez lui. La terre entière reçoit une valeur particulière en raison de ce point qui y est ancré. De son côté, la prière donne momentanément un brin de sacralité à tout endroit où elle se pratique. Cette portion de sol devient, pendant sa réalisation, le lieu d'une double rencontre. Mais, dès qu'elle prend fin, son espace

(13) Voir à ce sujet le livre de Vilma Fritsch : *La droite et la gauche*, Flammarion, Paris, 1967.

(14) *Coran*, LVI, 91.

redevient profane et anonyme. Deux points sur la terre entière échappent à cette sacralisation momentanée : la Mekke et les mosquées. Celles-ci sont des espaces sacrés en permanence parce que consacrés.

Par ailleurs, le musulman peut, par sa prière rituelle quotidienne, conférer momentanément un caractère sacré à l'endroit où il la pratique. Un *hadith* le confirme puisque le Prophète dit : « la terre entière m'est donnée comme lieu de prière et de purification ». Le croyant peut prier n'importe où puisque Dieu est omniprésent. Il peut lui-même s'orienter et diriger sa prière. C'est à ce propos que Joseph Chelhod ne manque pas de faire remarquer que « il est troublant de constater que l'Islam, monothéiste et universaliste, n'exige pas, pour la validité de la prière rituelle, qu'elle ait lieu dans une demeure consacrée et qu'il ignore le clergé » (15).

En effet, ignorant le concept de clergé, l'Islam confère à chaque croyant le pouvoir de diriger lui-même ses prières et d'en choisir l'endroit, à condition toutefois que ce dernier soit propre visiblement. Une autre facilité est accordée à ce sujet lorsque, faute d'eau nécessaire aux ablutions préalables, un caillou ou de la terre propres, peuvent en tenir lieu. Ainsi, le *tayammoum,* ou lustrations pulvérales, élargit à son tour l'espace rituel du musulman. Toutes ces facilités pratiques donnent à son espace disponible des dimensions qui englobent la quasi totalité des superficies terrestres. Le lieu de prière devient « itinérant », comme dit J. Chelhod, et la terre tout entière en devient, en quelque sorte

---

(15) *Les structures du Sacré chez les Arabes,* p. 24, Paris, Maisonneuve-Larose, 1965.

un espace béant où il peut organiser son existence de pratiquant par lui-même (16).

L'Islam, à travers sa pratique rituelle fondamentale, offre l'image d'un espace assez homogène à travers lequel émergent quelques points qui restent privilégiés parce que sanctifiés. Pour en donner un exemple rapide, nous citerons celui d'une *zaouia* (sanctuaire) en général. L'étymologie de ce mot, directement emprunté par le dialectal marocain à l'arabe classique, peut être révélatrice. Il veut dire angle ou portion d'espace visiblement limités. Autrement dit, le sanctuaire abritant un saint, par exemple, n'est ainsi appelé que parce que son espace est la limite matérialisée d'un sacré particulier.

Donc, l'espace mondial, tel qu'il est représenté par le musulman, d'une manière générale, est foncièrement homogène et n'échappe à cette monotonie que par moments et par endroits.

Cette petite introduction au problème de la conception de l'espace mondial chez le marocain illettré risque de sembler quelque peu arbitraire, ou gratuite, quant à la méthode qu'elle adopte. En effet, on peut se demander quelle est l'utilité de ce va-et-vient incessant entre des versets coraniques, des *hadiths* et des fragments de légendes cosmogoniques. Ce procédé semble être le mieux approprié pour laisser entendre, une fois de plus, à quel point la conception de l'espace mondial de cet homme est emprunt de colorations diverses. Les méandres de cette investigation nous aideront à voir plus clair

---

(16) Ouvrage cité, p. 235. Chelhod cite, p. 15, et semble soutenir Milliot qui écrit : « le nomade est au sens biologique de l'expression, l'archétype du musulman, et le nomadisme est, au sens platonicien, une idée archétype de l'Islam ». La thèse est séduisante, mais elle appelle des réserves auxquelles nous ne pouvons nous consacrer ici.

afin de pouvoir débusquer les significations souterraines que recèle sa représentation générale de l'espace.

*
* *

Nous ne voulons pas nous payer de mots, ni nommer les difficultés au lieu de tenter effectivement d'y apporter quelques clartés. La simplicité qui n'est pas le fruit d'une investigation laborieuse, acceptant au besoin ses insuffisances et même ses paradoxes, n'est que leurre. Adoptant cette voie, nous aimerions commencer notre analyse de cet aspect de la représentation globale de l'espace mondial chez le marocain illettré par ses soubassements métaphysiques directs. Autrement dit, nous aurons à évoquer rapidement le fond sur lequel se greffe directement sa *weltanschauung* générale.

Pour lui, le monde est le bien propre de Dieu. Lui seul l'organise comme il l'entend. Il est aussi très significatif de remarquer que le marocain illettré est constamment hanté par l'idée que la terre, et les biens qui s'y rattachent, est une demeure passagère. Chaque résidence n'est pour lui qu'un relais qu'on quittera tôt ou tard pour une demeure éternelle, la Demeure. Inutile de rappeler que cette obsession est d'origine islamique. Pour cet homme, celui qui ne pense pas à la mort, une fois par jour, n'est pas musulman. Cette conception schématique de l'Islam donnera lieu, chez lui, à une autre concernant l'organisation de l'espace. L'hallucination de l'au-delà donnera à sa conception de l'espace mondial un arrière-goût d'inutilité et de facticité. Tout est voué à la disparition plus ou moins imminente. Croyant à un Islam où la lettre est totalitaire,

victime aussi d'une carapace de superstitions régulièrement entretenues par de faux théologiens, cet homme semble baigner dans la facticité des choses. Signalons tout de suite qu'il n'y a pas chez lui un hiatus senti entre ce qui est authentiquement islamique et ce qui ne l'est que par ce que nous appelons une récupération superstitieuse. Une telle homogénéité des croyances et des réalités sacrées est à l'origine d'un syncrétisme dynamique et opérant dans ses diverses activités. C'est celui-ci même qui détermine et façonne l'allure globale de sa représentation du monde, ainsi que son organisation spatiale.

Sans entrer dans les détails de cette conception de la vie terrestre qui demanderait à elle seule un développement spécial, nous pouvons en tirer quelques enseignements pour notre propos.

L'exemple le plus frappant est celui de la croyance que tout point de la terre est habité par des *jnouns* qui en sont les premiers occupants. Or, ces habitants fantomatiques n'en sont pas moins craints. Ils peuvent devenir offensifs si on s'avise de s'installer sur leur « fief » sans que la permission leur soit demandée au préalable. Toute construction sur un terrain, soi-disant disponible, doit être subordonnée à une sorte d'accord de ces êtres qui l'occupent, sans être vus. La technique la plus courante pour s'allier leur grâce consiste à immoler une bête en leur honneur (17).

A vrai dire, il n'y a pas pour cet homme d'espace réellement disponible pour ses constructions. Celles-ci sont sujettes à des permissions qu'on

(17) Voir *Les structures du Sacré chez les Arabes* de J. Chelhod, p. 211. Voir aussi son beau livre *Le sacrifice chez les Arabes*, Paris, P.U.F., 1955.

sollicite des esprits invisibles menaçants. L'espace terrestre se présente à lui sous deux aspects complémentaires. D'une part, il ne présente, *a priori*, aucun point disponible dont il peut jouir sans que cela ne soit d'abord subordonné à une permission, presque à une faveur, des esprits chtoniens qui en sont les premiers occupants. D'autre part, cet état de choses renforce davantage son obsession, d'origine religieuse, selon laquelle il n'est qu'un passant, un voyageur à destination. Et même après le sacrifice sanglant, généralement un mouton, il reste à ses propres yeux un occupant doublement marginal.

En effet, les premiers résidents invisibles continuent à hanter la demeure. En veut-on une preuve ? Les occupants humains encensent périodiquement tous les coins de leur maison pour obtenir la bonne grâce des *jnouns* qui en sont les propriétaires réels. Cette opération s'impose surtout à des occasions saillantes de la vie religieuse, comme lors des fêtes, les vendredis et surtout le vingt-septième jour du Ramadan.

Autre illustration : tous les restes de nourriture non consommés, la nuit, sont, pour beaucoup de familles traditionnelles, impropres à manger puisque les esprits du lieu y ont goûté. Ces derniers sont supposés émerger, la nuit, pour circuler ou prospecter les coins. Par ailleurs, on s'interdit de verser de l'eau bouillante dans les trous d'écoulement pour ne pas échauder les *jnouns*. Si on est obligé de le faire, on prend soin de jeter quelques grains de sel dans ce trou, soit de réciter une formule magique ou un verset coranique pour éviter un éventuel dégât. dégât.

Ces exemples restent les plus saillants et les plus ancrés dans les milieux marocains traditionnels. Ils constituent la toile de fond sur laquelle se

tisseront d'autres expériences quotidiennes de l'espace chez le marocain illettré.

Le problème du sacrifice sanglant que le marocain illettré effectue avant de s'installer sur un « territoire » nécessite une analyse plus longue dont seront tirées les conclusions qui intéressent notre propos. Cet acte est d'abord accompli, dans l'esprit du sacrifiant, pour s'allier la bonne grâce et vivre au voisinage rassurant des esprits invisibles, premiers occupants de tout terrain. Notons au passage que ce procédé, souvent accompli au nom de l'Islam, n'a rien d'islamique. Ce dernier a bien entendu parlé des *jinns*, mais sans jamais les présenter sous l'aspect ambigu et dangereux que leur prête volontiers cet homme. Par ailleurs, le *Coran* ne prescrit nulle obligation à leur égard parce qu'ils sont considérés, à leur tour, comme des serviteurs mortels de Dieu. Il faut donc essayer de justifier à la fois l'origine et le rôle de cette obligation dont le marocain illettré pense à s'acquitter chaque fois qu'il veut s'installer dans un terrain ou une demeure.

Pour répondre à cette double question, nous avons été longuement tenté de recourir aux thèses défendues par certains historiens des religions, et plus particulièrement à celles de Mircea Eliade. Nous les avons suivies, avec une sympathie lointaine sans pour autant les admettre. Nous nous expliquerons, sous peu, sur ce refus. Commençons d'abord par exposer rapidement la thèse précise que nous voulons analyser et dont nous avons fini par rejeter les conclusions.

Une rapide incursion dans l'histoire des religions révèle d'abord que pour plusieurs peuples, la construction d'une maison, par exemple, est subordonnée à un sacrifice sanglant préalable. Celui-ci est accompli dans l'intention de transférer à la nouvelle

demeure une âme, celle de l'animal sacrifié, et partant une vie et de la force (18). On craint que l'oubli de ce geste n'en rende la construction impossible et l'installation sujette à des troubles de tous ordres. Ces techniques et croyances sont citées, et défendues, par Mircea Eliade avec un luxe de détails (19).

On doit retenir de tout cela le rapport établi par les hommes, de civilisations anciennes, entre la construction d'une demeure et le transfert de l'âme de l'animal qui lui servirait de force et de soutien. Ce rapport nécessite, à son tour, pour être mieux explicité, un saut en arrière dans l'histoire générale des religions. C'est pour cela que Eliade ajoute que dans plusieurs traditions religieuses, la cosmogonie a pour point de départ primordial la victoire du Dieu créateur sur un monstre, c'est-à-dire par sa mise à mort. Et c'est à partir de son cadavre que le monde prendra naissance. Cet épisode marquant de la création du cosmos se rencontre dans la religion judéenne puisque Yahvé a dû livrer bataille sanglante au « monstre primordial ».

Mais, malgré l'antique coexistence entre juifs et musulmans au Maroc, il est très difficile de prouver si une influence lointaine et secrète a été exercée par les premiers sur les seconds au sujet de cette croyance. La mythologie marocaine ne révèle rien à ce propos, même pas une vague allusion. On se contente de croire que Dieu a créé le monde sans

---

(18) Joseph Chelhod procède à une mise au point suggestive du problème du sacrifice dans *Le sacrifice chez les Arabes »*, pp. 13-27. Malgré la pertinence de ses remarques, nous lui reprochons de n'avoir pas été suffisamment critique à l'égard des thèses fondamentales de Mircea Eliade à ce sujet.

(19) Voir surtout *Le sacré et le profane*, Gallimard, 1967. Le mythe de l'Eternel Retour, Gallimard, 1969.

que l'ombre de cette idée de « combat primordial » apparaisse. En effet, ce serait une hérésie impardonnable, dans l'esprit de cet homme, que de supposer que Dieu ait dû vaincre une créature quelconque pour créer le monde. Ce serait même mettre en question sa toute-puissance que de le supposer.

Dans *Le Sacré et le Profane*, Mircea Eliade écrit : « l'installation dans un territoire équivaut à la fondation d'un monde » (20). Par cette affirmation, il soutient fermement une correspondance évidente entre macrocosme et microcosme (espace à habiter). A ses yeux, ce dernier n'acquiert de valeur et n'accède au sacré religieux que dans la mesure où il permet aux auteurs du sacrifice propitiatoire d'installation de « répéter » la création du monde par un Dieu. Avons-nous le droit d'attribuer au marocain illettré une telle intention, même à l'état de croyance franchement abyssale ?

Les partisans inconditionnels des thèses de Eliade répondent qu'il n'y a pas de raison de s'y refuser. Ils soutiendront que cet homme a une primarité religieuse appréciable qui le laisse en rapport constant avec les « archétypes » fondamentaux qui régissent l'univers mental de l'*Homo Religiosus* (autre abstraction séduisante, mais combien susceptible de mutilations). Mais, malgré les affirmations insistantes de ce genre, nous ne saurons leur apporter notre caution inconditionnelle. Ce que Eliade appelle « la cosmisation » de la maison est une croyance franchement inexistante chez l'homme qui nous préoccupe. Elle est même totalement étrangère au développement du mono-

(20) pp. 21-59.

théisme auquel il adhère et dont les dogmes lui interdisent l'acceptation. Nous reprochons à Eliade, malgré les quelques éclaircissements qu'il apporte et dont il est susceptible d'enrichir la compréhension de la réalité religieuse en général, de manquer de sens historique. En d'autres termes, l'histoire des religions, comme d'ailleurs une certaine forme de psychanalyse, ne tient que trop peu compte de l'usure et de l'évolution temporelles qui n'épargnent pas les réalités psychiques, ni religieuses. La notion d'archétype qui, historisée et assouplie, peut particulièrement être féconde, devient souvent un abri privilégié de tout ce qu'on veut. C'est un bouclier bien commode, mais nous ne voulons ni l'utiliser, ni en faire une sorte de baguette magique qui pulvérise faussement la réelle complexité des croyances humaines. C'est sans doute en toute bonne foi que les historiens des religions remontent trop loin dans la nuit des temps pour justifier leurs thèses (21). Or, quand on remonte au Déluge, on a presque toujours beau jeu. On s'abrite derrière des vérités tautologiques contre lesquelles il est difficile, parfois impossible, de s'élever, parce qu'elles renvoient à une lointaine vérification. Déjà, quand nous voulons expliquer certains comportements sociaux par le recours à un passé relativement proche, nous nous heurtons souvent à de multiples difficultés d'ajustage et de compréhension. Or, quand on opère une mise entre parenthèses de la donnée temporelle, et

(21) C'est plus ou moins dans ce sens que se développent les thèses de Van der Leeuw, de Dumézil sans exclure celles de Piganiol. Ce dernier nous en donne un exemple éloquent lorsqu'il écrit : « Le livre de l'histoire de presque tous les peuples s'ouvre par le duel du pâtre Abel et du laboureur Caïn », p. 3, *Essai sur les origines de Rome*. Paris, Boccard, 1917.

par conséquent de l'usure et de la transformation qui en résultent, pour pêcher les explications d'une main baladeuse à une vieille aube de l'humanité, quel en peut être le résultat ?

Nous ne voulons guère insinuer par cette mise au point méthodologique que l'Islam est innocent de séquelles d'un paganisme fort ancien, et encore vivace. A ce sujet, le beau livre de Joseph Chelhod, *Les structures du Sacré chez les Arabes,* est une excellente introduction. S'il montre comment cette religion a récupéré quelques rites païens antérieurs, il a su aussi analyser dans quel sens ils ont été revalorisés. C'est aussi pour cette raison que nous ne saurons suivre Eliade lorsqu'il écrit : « l'Histoire ne réussit pas à modifier radicalement la structure d'un symbolisme archaïque (22).

Dans la mesure où nous voulons nous épargner une remontée inutile au Déluge pour expliquer des réalités humaines vivantes parce qu'une telle entreprise est douteuse, et dans la mesure où nous croyons à l'usure historique, tout son échafaudage reste loin de nous satisfaire. Notre refus de cette interprétation par archétypes nous rend davantage soupçonneux parce que la mise entre parenthèses qu'elle opère sur la dimension temporelle active, est abusivement réductrice. Elle escamote beaucoup de maillons dans la chaîne des explications. Elle ne semble choisir dans la foule tumultueuse des réalités que celles qui sont susceptibles d'entrer docilement dans le modèle archétypal soigneusement préparé au préalable.

Avec beaucoup de bonne volonté et de recherche, nous n'avons trouvé aucune trace d'indice,

---

(22) *Le sacré et le profane,* p. 117.

ni dans les traditions populaires marocaines, ni dans les croyances les plus fabuleuses, pouvant nous permettre d'induire honnêtement un rapport quelconque entre le macrocosme et le microcosme (la maison). Par entêtement, nous avons fouillé dans ces traditions et croyances pour y entrevoir un moindre élément pouvant justifier la thèse de Eliade. Nous en avons rencontré une qui, apparemment, pourrait y contribuer. Mais l'exemple n'a pas résisté, comme on le verra, à notre analyse.

Dans les familles marocaines très traditionnalistes, la fiancée monte, pendant un instant, le bélier que lui offre son futur époux. Cela est fait, pense-t-on, pour qu'elle ait du caractère et puisse « édifier » un ménage solide où elle aura voix au chapitre. Cette jeune femme est sur le point de construire un foyer.

Nous nous trouvons à présent devant une alternative fort embarrassante : ou bien tenter de couler cette pratique dans un moule éliadéen, ou bien en rendre compte par le sens réel qui lui est attribué par ceux qui la réalisent. Eliade aurait trouvé là « une répétition » assez voilée du « combat primordial » qui a opposé, dans la nuit des temps, le dieu créateur du cosmos à un monstre. Nous avons exposé, plus haut, les raisons essentielles pour lesquelles nous ne saurons accepter une telle interprétation. Ajoutons que cette pratique s'intègre, plus ou moins clairement, dans l'univers affectif des marocains illettrés. En effet, la première offrande que le fiancé fait à sa future épouse est censé représenter à la fois une force extérieure diffuse, et ambiguë, qu'elle reçoit, et l'analogon de l'époux. Autrement dit, si elle monte le bélier des fiançailles, c'est sans doute pour intercepter la *baraka* du futur mari, et neutraliser tout ce que

cette offrande, venue de l'extérieur, pourrait colporter de maléfique. C'est là la signification de cette pratique à double but (23). Nous reconnaissons ici, sans difficulté, une représentation partielle de l'espace qui fait commencer le monde ambigu, ou hostile, par rapport au seuil de la maison qui constitue un axe-frontière.

Avant de tenter de compléter notre analyse, dans le prochain chapitre, nous constatons déjà à quel point la représentation de l'espace mondial reste, chez le marocain illettré, sujette à de multiples tiraillements qui sont à l'origine de son absence caractéristique d'unité. Elle ne semble guère coulée dans un moule réellement cohérent. Une première approche laisse imputer cela à une conception du monde où il a constamment l'impression d'être à la merci d'une fatalité qui outrepasse ses propres possibilités. S'il se refuse la moindre autonomie par rapport à la conception qu'il se fait de la religion, et surtout de Dieu, comment peut-il en concéder à l'espace réduit où il se meut ou qu'il se représente ? Pour que ce dernier acquière à ses yeux une autonomie qui puisse lui garantir une conception différente des choses, il est nécessaire que l'homme qui le conçoit, ou l'organise, prenne ses distances par rapport à ses croyances et superstitions. Tant qu'il n'a pas procédé, ne serait-ce que partiellement, à cette ascèse, le monde qu'il se représentera en gardera les mêmes tiraillements.

---

(23) C'est dans le même esprit que lors des grandes douleurs, pendant l'accouchement difficile, les femmes présentent au mari un ustensile plein d'eau dans lequel il trempe son pied droit. Son épouse utilise cette eau bénéfique pour ses lustrations. On pense que cela facilite l'accouchement. C'est comme si elle avait, par ce contact, intercepté la *baraka* de son époux (Pratique notée par un collègue en 1969 à Ouarzazate).

Pour remédier à cela, celui qui le conçoit doit réussir le décollage, voire l'arrachement, par rapport à ses propres problèmes affectifs, métaphysiques et autres. Tant que cette sorte de distanciation interne n'est pas franchement accomplie, le monde qu'il se représente sera condamné « à vivre le drame humain », comme dit si justement Robert Lenoble (24).

C'est pour cela que l'espace qu'il se représente, quelles qu'en soient les dimensions, peut être considéré comme une belle occasion à projection de ses propres problèmes et tiraillements. A ce sujet, il n'est pas inutile de voir un rapport analogique entre les cartes qu'il fournit de l'espace mondial, et le concept de rêve, tel qu'il a été revalorisé par Freud. Leur désordre apparent peut être trompeur si l'on accepte sa présence comme une ferme conclusion. C'est dans ce sens que nous avons voulu compléter notre analyse de psycho-sociologie de l'espace chez cet homme par le recours aux processus de socialisation dans les milieux marocains traditionnels afin d'en déceler les séquelles sur sa *weltanschauung*. Autrement dit, sans remonter au Déluge, nous comptons en découvrir les raisons dynamiques, même partielles, dans une sorte d'archéologie socio-psychologique individuelle immédiate.

(24) *Histoire de l'Idée de Nature*, p. 42.

Chapitre VIII

ESPACE ET SEQUELLES DE LA SOCIALISATION

Si dans une première approche, nous avons tenté de rendre compte de quelques aspects vécus de la conception de l'espace chez le marocain illettré adulte en mobilisant des données métaphysiques, professionnelles et psychologiques, il convient à présent d'interroger les raisons psycho-sociales qui nous semblent en être directement responsables. Nous soupçonnons les principales phases de la socialisation, de type traditionnel, de l'enfant, d'en être, autant que les autres raisons, la source souterraine fondamentale. Ce sont donc ces mécanismes que nous examinerons, assez rapidement du reste, afin d'en déduire les conséquences qui intéressent directement notre propos.

Sans prétendre simplifier l'extrême complexité des processus de la socialisation de l'enfant dans le contexte traditionnel, ni vouloir y apporter des jugements de valeur tranchants ou moralisateurs, nous pensons pouvoir en dégager les phases essentielles. En effet, et suivant Abdelwahed Radi dans un bref article à ce sujet (1), nous estimons que la

(1) *Processus de Socialisation de l'Enfant Marocain*, Revue des Etudes Philosophiques et Littéraires, avril 1969, Faculté des Lettres de Rabat. Rappelons que nous ne suivons pas A. Radi dans toutes les conclusions implicites qu'il tire.

socialisation de l'enfant marocain passe par quatre phases décisives. Elles s'échelonnent des premières semaines de la naissance jusqu'à la puberté, période à laquelle il a pour ainsi dire totalisé les déceptions et les brimades psychologiques qui marqueront son existence future et dicteront ses manières de se comporter.

Autant les deux premières années lui apportent des satisfactions sur le plan psychologique et biologique, autant la troisième sonne le glas de la chaleur familiale et de la sécurité affective. En effet, profitant de l'ignorance des parents, et surtout de la mère, en matière d'éducation rationnelle, l'enfant est allaité à volonté. Il est presque tout le temps soit dans ses bras, soit dans son dos, savourant ainsi la chaleur affective dont il a tant besoin à cet âge. A chacun de ses cris ou appels, l'entourage adulte répond sans tarder, et de son mieux. Ajoutons à cet extrême intérêt, une autre marque de sollicitude de la part des parents. Ne voulant pas le priver tôt du sein maternel, le sevrage alimentaire attend parfois la deuxième année pour se faire. L'enfant profite de ce retard pour mieux ménager son affectivité et assouvir ses premiers désirs. Par ailleurs, le contrôle des sphincters ne se réalise à son tour que tardivement. Et si dans les milieux ruraux, cette éducation n'est pas exigée par les parents, qui attendent qu'elle soit spontanée, l'enfant citadin ne la réalise que progressivement, sans voir s'exercer sur lui de contrainte notoire (2). Bref, cette période est vécue par lui sous le signe de « la chaleur affective et la

---

(2) Dans certaines villes, on célébrait la fête du pot (*haflat al gallas*), lorsque l'enfant commence à le réclamer de lui même . Cette disparition est relativement récente puisqu'elle remonte à une dizaine d'années.

sécurité ». Presque rien ne vient troubler cette sécurité quasi totale. A ses désirs et volontés, les parents répondent par un débordement de tendresse et de sollicitude.

Cependant, dépassé le cap de la deuxième année, l'enfant assistera, débordé, à un revirement brutal et traumatisant. Comme par magie noire, une barrière étanche le coupe de la sécurité et de la sérénité dans lesquelles il a jusqu'alors vécu. Ses parents commencent à le considérer comme « un grand » et le traitent en conséquence. Cet adulte en miniature, et malgré lui, voit déferler sur lui des répressions continues et diversifiées. Ses jeux et questions importunent ses parents, et par là même les autres adultes qui modèlent leur attitude à son égard sur la leur. Ainsi, l'entourage n'est plus identique à l'image première et chaleureuse qu'il avait offerte auparavant et qu'il lui dérobe, presque sans raison, avec une brutalité déroutante. Au besoin de l'enfant d'être admiré, valorisé, encouragé, approuvé, surtout vers trois ou quatre ans, aux tentatives de séduction des parents et des adultes en général, le milieu ne répond que par l'indifférence, soit par la taquinerie ou la raillerie, empêchant ainsi la stabilisation du moi et la formation du sentiment de la confiance en soi... (3).

Faute d'interlocuteur compréhensif, l'enfant tend à s'enkyster dans une sombre coquille où la conscience de ses défaillances s'aiguise. C'est ainsi que par une réplique spontanée, « il adopte à l'égard du monde un réel désintérêt. La notion de causalité qui se développe grâce à l'interrogation, au

---

(3) A. Radi, article cité, p. 41.

pourquoi et au comment reste à l'état embryonnaire » (4).

Surveillé, minimisé, brimé, l'enfant baigne partout dans une insécurité psychologique précoce. L'atrophie de la notion de causalité réduit ses velléités d'exploration et de compréhension du monde environnant. Cette situation dure jusqu'aux environs de cinq ans, période à laquelle il devient carrément indésirable et sera confié aux bons soins du *fqih* (maître d'école coranique). Encore une nouvelle occasion de brimade et de répression. Les parents ne sont ravis que lorsque l'enfant leur revient copieusement bastonné, balafré ou même blessé par ce dernier qui use de tels procédés pour prouver l'insigne intérêt qu'il lui accorde. Sans nous essouffler à dire tout le juste mal de cet homme, signalons deux autres éléments qui œuvrent au déséquilibre affectif précoce de l'enfant et qui ne sont pas sans retentir sur son comportement adulte.

D'une part, le prétendu éducateur n'aide aucunement à stabiliser la personnalité encore balbutiante de l'enfant par ses procédés arbitraires et cassants. D'autre part, celui-ci assiste quotidiennement, en innocent observateur, aux activités paracoraniques du *fqih* qui prépare des philtres aux colonnes de femmes crédules ou méchantes. De telles activités sont vite comprises par l'enfant déjà préparé par l'ambiance familiale à croire aux superstitions et à l'efficacité de la magie. Le séjour à l'école coranique est souvent inutilement long et reste à l'origine de bien des traumatismes ou déviations psychologiques sur lesquels nous ne pouvons nous attarder dans le présent travail. Après les

---

(4) *Ibidem,1* p. 42.

déboires causés par ce séjour, plus ou moins long, au *msid*, l'enfant se voit confié à d'autres régimes éducatifs vers la septième année, dans les meilleurs des cas. Ou il est scolarisé, et ce cas ne nous intéresse pas, ou il est envoyé chez un artisan pour apprendre un métier. Pendant ce stage, qui peut durer des années, l'enfant récoltera, de nouveau, une riche gamme de coups, d'insultes et de dégradations.

Nous constatons alors qu'entre le début de la troisième année jusqu'à la puberté, ou même après, l'enfant est souvent acculé à des situations où il ne doit qu'acquiescer et accumuler les déceptions. Aucune manœuvre à contre-courant n est envisageable parce que la religion ou la morale qui en découle, ainsi que les normes que les adultes se forgent pour s'en préserver, l'astreignent à une conception du respect qui lui impose une passivité inconditionnelle.

La psychanalyse et la psychologie infantile abondent en enseignements utiles sur les conséquences lointaines et insoupçonnables des déceptions, ou traumatismes affectifs, des premières années d'existence sur les comportements adultes. Il s'agit pour nous, maintenant d'en tenir compte afin de rendre compréhensibles les représentations de l'espace que nous avons rencontrées chez le marocain illettré adulte.

Nous avons déjà fait remarquer à quel point la conception du monde chez cet homme est empreinte de facticité. Il est perpétuellement obsédé par le caractère foncièrement éphémère de l'existence et de tout ce qui s'y rattache. Une telle conception lui est transmise par la religion et par le *Coran* dont il apprend certains versets sans en saisir le sens profond. Cette impression permanente d'insécurité psychologique nous semble déterminante dans

sa conception globale des choses et dont celle de l'espace n'est qu'un aspect. Ce que nous avons caractérisé, en elle, comme relevant d'une représentation métaphysique n'épuise pas tout son contenu. En effet, cette dernière ne peut garder toute son influence que lorsqu'elle est, en quelque sorte, sous-tendue par des réalités plus souterraines et pour ainsi dire plus près de l'homme en situation. En d'autres termes, une métaphysique ne peut conserver d'activité créatrice de représentations que dans la mesure où elle trouve un répondant essentiel dans l'existence des hommes. Celle que nous avons déjà entrevue chez cet homme, et qui dicte certaines représentations de l'espace est en rapport intime avec les processus de socialisation de l'enfant dont nous venons de présenter rapidement les grandes lignes. Si le marocain illettré a facilement tendance à colorer les choses de facilité et reste obsédé par leur caractère éphémère, c'est que les facteurs psycho-sociaux favorisent l'ancrage de ces données métaphysiques. Celles-ci, qui nous semblaient, dans une première approche, comme étant à l'origine de sa conception du monde, n'ont gardé leur efficacité que dans la mesure où elles prolongent des réalités psycho-sociales plus fondamentales.

Après ces considérations d'ordre général, il convient d'en tirer les enseignements appropriés. Beaucoup de cartes du monde, de la ville et du village utilisent une technique de représentation de l'espace qu'on ne peut qualifier que de magique. Une telle désignation n'est motivée, de notre part, par aucune dépréciation de la mentalité des marocains illettrés, ni par l'absence d'un meilleur terme. Elle a été choisie parce qu'elle semble correspondre aux caractéristiques essentielles de toute activité

magique. Celle-ci consiste d'abord en une volonté de pulvériser les obstacles, de dissoudre les distances pour parvenir au but, même illusoirement, ou au contraire de les multiplier afin d'éloigner l'indésirable. Tout cela se rencontre dans les cartes que nous avons analysées en faisant intervenir des préoccupations métaphysiques, professionnelles ou magiques chez ces hommes.

Cependant, l'analyse de ces trois paliers ne semble guère épuiser la complexité de leur représentation de l'espace. C'est pour cela que nous avons voulu considérer cette attitude en faisant intervenir les processus de socialisation de l'enfant marocain dans les milieux traditionnels et illettrés. En effet, les procédés et les croyances magiques ne peuvent avoir de valeur que pour des esprits déjà inquiets et insatisfaits (5). Or, comme nous l'avons déjà signalé, la quasi totalité des marocains ont été socialisés, jusqu'à une date relativement récente, selon ces procédés traditionnels particulièrement traumatisants. Si, entre deux et treize ans, l'enfant ne s'est presque jamais senti sécurisé, ni visiblement entouré de l'affection parentale, il n'est pas surprenant qu'il soit sollicité, plus tard, par des techniques ou des comportements plus ou moins visiblement magiques. Si nous négligeons cette réalité fondamentale, nous nous condamnerons à manquer la signification de ce qui peut sembler à quelques-uns comme des séquelles d'une mentalité archaïque.

En effet, affirmer que certains marocains illettrés se représentent l'espace mondial, urbain ou villageois, selon une technique magique, n'épuiserait

(5) Comme le dit si justement Robert Lenoble dans *Histoire de l'Idée de Nature*, p. 53 : « ...la conscience magique est une conscience de crainte ».

pas le sens du problème posé. Pour y parvenir, il faut creuser en profondeur. C'est en songeant à l'insécurité psychologique permanente dans laquelle ils ont vécu étant enfants que la clé de ce résidu résistant peut nous être livrée (6). Le monde que ces hommes se représentent est souvent scrupuleusement circonscrit. La mer le cerne de toutes parts. C'est une sorte d'îlot à la fois baigné dans l'immensité maritime et sécurisé par elle contre d'éventuelles attaques. Ce n'est pas par hasard que les sujets interrogés affirment spontanément que le ciel et la mer sont créés par Dieu « pour protéger la terre ». Contre quoi ? Ils n'en savent rien ; mais il est significatif de relever combien cette « protection » dont ils ignorent la finalité a pour eux une valeur existentielle. Dieu n'a créé la mer et le ciel que pour préserver la terre. Une telle affirmation est loin d'être gratuite. S'ils soutiennent avec ferveur l'idée de protection sans jamais dire contre quoi, nous nous voyons obligé de chercher un intermédiaire entre les deux bouts de cette affirmation pour la rendre moins mystérieuse. S'ils soutiennent et même espèrent, dirions-nous, la nécessité de cette protection de l'espace terrestre sans jamais spécifier contre

---

(6) « Toutes les enquêtes de sociologie rurale effectuées au Maroc ces dernières années ont montré que le besoin de sécurité – traduit par une inertie généralisée – restait une des demandes premières du monde paysan. Projeter une volonté derrière les catastrophes est rassurant dans la mesure où ce modèle permettra d'agir sur cette volonté indirectement par la modification des mœurs, directement par la prière, voire la magie. », Jean-François Clément : *Etude Sociologique d'un tremblement de terre au Maroc*, (Février 1969), 116, « Cahiers Internationaux de Sociologie », 1971, N. L, pp. 95-126.

quoi, nous pouvons évoquer, à ce sujet, une réelle manifestation du mécanisme de défense dont nous a doté l'enseignement psychanalytique.

Sans plus tarder, cette chose, ou cet être, qui doit être protégé par la bienveillance divine contre l'ombre de cet assaillant éventuel dont ils ignorent l'identité, peut être le souvenir d'une enfance qui a été brimée en permanence. Ce qu'ils ne peuvent nommer, ou ce dont ils ignorent l'identité, est l'image lointaine, mais combien agissante encore, d'une enfance brisée dans ses moindres élans à la fois par l'ignorance et l'incompréhension des milieux familial et social. Ce souvenir est devenu innommé parce qu'il est particulièrement traumatisant, presque innommable. Il suffit de considérer les diverses cartes qui ont été recueillies pour constater la présence d'un îlot bien circonscrit qui semble refuser tout contact avec l'extérieur.

Parfois même, l'espace total d'une ville, ou du monde, est représenté entièrement confiné, comme pour échapper à un maléfice qui menace au-delà de ses limites tracées. Les limites spatiales ne sont pas signalées par un quelconque souci de précision, mais avant tout par un besoin impérieux de sécurité psychologique. Elles sont, en quelque sorte, un préservatif pouvant garantir l'espace dans lequel ils sont englobés d'une menace inconsciente et lointaine encore agissante. Parfois, même quand l'espace est conçu sous forme de plusieurs îlots, chacun semble conserver une certaine unité, presque une autonomie par rapport à l'îlot voisin. Il convient de faire remarquer que les rues, même les principales, sont presque totalement absentes dans les villes, telles qu'elles ont été représentées par les marocains illettrés que nous avons interrogés. Les quartiers voisinent sans avoir une relation évidente, marquée,

entre eux. Une véritable étanchéité semble être presque de règle. Cela est d'autant plus susceptible d'attirer notre attention qu'ils savent, par exemple, qu'au delà de telle boutique, ou de tel tournant, commence tel quartier et finit tel autre.

Mais, une fois livrés à eux-mêmes, devant une feuille blanche, en tête à tête avec leurs problèmes psychologiques marquants, la notion de relation spatiale et de communication s'estompe presque totalement pour laisser apparaître des surfaces qui se juxtaposent comme des unités étanches. La feuille blanche que nous donnons à ces hommes constitue, de toute évidence, le réceptacle de leurs rêves éveillés libérateurs. Il s'agit là, en effet, d'un véritable rêve éveillé dont ils produisent les données afin d'assister à sa réalisation progressive, quoique fugitive. En effet, elle ne dure, ainsi que la satisfaction qui en résulte souterrainement, et qui est aisée à sentir chez eux, qu'un laps de temps, celui du traçage. Comme le rêve, ce dernier libère momentanément des peurs enfouies, presque archaïques, qui résultent de la jonction active d'une métaphysique sévère, parce que mal comprise, et d'une socialisation dont les traumatismes demeurent présents, quoique lointains.

Aussi, c'est en mobilisant ce même procédé d'analyse que nous comprendrons plus aisément la teneur magique des cartes qu'ils ont fournies. Dans un premier temps, nous avons tenté d'en rendre compte par les désirs et ambitions de ces hommes. Mais une telle explication n'acquerra une rigueur mieux assurée que par le retour à des réalités psycho-sociales plus fondamentales. Il n'est pas étonnant qu'un enfant brimé par ses parents et qui se voit refuser jusqu'aux réponses à ses questions

légitimes soit disposé à des croyances et comportements magiques, surtout si le contexte social dans lequel il vit leur accorde une attention particulière. Si les distances entre deux points très éloignés sont rapprochées de manière à les rendre presque voisins, cela ne peut être qu'un aspect de la réplique inconsciente à des frustrations infantiles supposées liquidées, mais encore virulentes. Si les parents répondent constamment par des « c'est comme ça » autoritaires, ou par des silences méprisants, peut-être aussi par des sanctions injustifiées, aux yeux de l'enfant, il ne doit guère paraître étonnant qu'il ait tendance à utiliser, plus tard, les notions de relation et de causalité de manière magique pour pulvériser ce qui s'oppose à ses volontés, ou ce qui lui résiste diversement.

C'est ainsi que les lieux saints, ou bénéfiques, de la ville, ou du village, de résidence, ou même d'un autre, voisin, sont représentés comme en faisant essentiellement partie. Le sanctuaire de Moulay Brahim, à Asni, devient, par ce procédé, le pôle organisateur de l'espace de la ville de Marrakech qui en acquiert sa réalité (voir fig. 8). Nous avons beau faire remarquer à ces personnes que les endroits qu'ils mentionnent sur leurs cartes comme faisant partie de leur ville, ou village, en sont en réalité éloignés de plusieurs dizaines de kilomètres, nous ne recevons qu'une réponse spontanée et stéréotypée : « n'est loin que ce qui est loin du cœur ».

La conscience magique du monde ne peut se le représenter, ou l'organiser, qu'en fonction des réalités souterraines qui la concernent en premier chef. Or, celles-ci trouvent leur origine dans des moments lointains de l'existence qui ont sevré ces personnes

de tendresse et les ont brusquement éloignées d'un monde où elles auraient aimé séjourner plus longuement.

Bref, ces manifestations d'une conscience magique dans la représentation de l'espace chez les marocains illettrés sont à mettre en rapport avec le souvenir d'un arrachement et d'une frustration balafrante qui remontent à leur enfance. C'est parce que la conscience magique est essentiellement angoissée, et peu sécurisée contre d'éventuelles offensives qui risquent de la briser, qu'elle tente désespérément de faire appel à tout ce qui est susceptible de l'en garantir. Laissée à elle-même, elle s'adresse à tout ce qui lui semble offrir une possibilité d'échapper à son insuffisance pressentie, ou même de l'en soulager provisoirement.

Cette représentation craintive et angoissée de l'espace du monde, de la ville ou du village, se présente à nous tantôt très ramassée sur elle-même, tantôt désespérément béante et dérivant à la recherche d'une nouvelle sécurité. Comme l'espace dont elle nous offre une représentation tourmentée, cette conscience demeure à la fois brisée et désorientée. Pour mieux s'en persuader, voici quelle a été la réplique d'un nomade de la vallée du Dr'a à qui un sociologue a parlé des vaisseaux spatiaux qui transpercent le ciel qu'il prétend être « la couverture du monde » : « c'est une blague, réplique-t-il, ces spoutniks. Et si c'est vrai, j'aimerais bien mourir » (7).

Cette réplique est symptomatique de la réelle insécurité que créent, chez beaucoup d'illettrés, les

(7) Cette information a été recueillie, et nous a été communiquée, par un sociologue qui enquêtait en 1969 dans le Sud du Maroc (vallée de Draa).

derniers exploits des vaisseaux spatiaux. Si la plupart d'entre eux qualifient ces exploits de mensongers et d'impossibles, ce n'est guère par un refus gratuit des réalisations scientifiques de leur part. C'est beaucoup plus parce que celles-ci les obligent, en quelque sorte, à repenser leur représentation de l'espace planétaire. Pour eux, ces vaisseaux ne peuvent que troubler leur existence et « risquent d'attirer sur nous la malédiction divine ». Certains rappellent volontiers un proverbe courant et estiment que « lorsque Dieu veut faire souffrir la fourmi, il lui donne des ailes ».

Il est évident que ces réticences sont motivées par la peur de se retrouver dans une situation psychologique aussi incertaine que celle dans laquelle ils se trouvent déjà. Si le ciel est « le voile protecteur du monde », à leurs yeux, on ne saurait y toucher, ou l'outrepasser, sans s'attirer des ennuis insoupçonnés. Nous pouvons penser que leur crainte n'est que l'angoisse de voir s'écouler, un jour, toutes les enceintes magiques qu'ils s'essoufflent à édifier pour se prémunir contre d'éventuels assauts. Ce « besoin viscéral de protection » et cette « soif de sécurité » dont parle Hélène Tuzet dans *Le Cosmos et l'Imagination* (8) constituent l'une des préoccupations essentielles des hommes que nous avons invités à dialoguer. Même lorsque les limites ne sont pas bien marquées sur les cartes du monde qu'ils nous fournissent, ils spécifient spontanément qu'il est entouré d'un océan et protégé par le ciel qui coiffe tout. Il est, pour ainsi dire, limité horizontalement et verticalement par deux immensités qui semblent en assurer la protection.

---

(8) pp. 18-19, Corti, Paris, 1965.

Projetant leurs conflits psycho-sociaux lointains et actuels sur cet espace, ils créent des mécanismes de défense pour le garantir d'un danger dont ils pressentent l'existence, confusément, sans pouvoir en préciser la nature. Comme par contagion, à distance, l'espace de fréquentation et celui du monde représenté restent identiquement colorés. D'ailleurs, un dialogue plus prolongé avec ces hommes nous confirme dans nos affirmations. Beaucoup d'entre eux restent polarisés par l'idée que notre monde « ne tient qu'à un fil par la volonté de Dieu ». Mais, malgré tous les mécanismes protecteurs qu'ils se représentent pour se garantir la sécurité du monde, celle-ci retrouve sa précarité essentielle. Et il est significatif de songer que même la toute-puissance divine, à laquelle ils se réfèrent constamment, ne la leur fait guère oublier. Une telle obsession est à justifier par le souvenir ardent, et souterrain, d'une insécurité qui remonte à la préhistoire psycho-sociale de ces hommes. Elle plonge directement dans la toute première enfance. Si malgré les tentatives de l'Islam d'apaiser les âmes, des craintes encore chroniques persistent dans leur représentation de l'espace, c'est leur histoire psycho-sociale infantile qu'il convient de consulter. D'ailleurs, ni les croyances populaires, ni les mythes et superstitions ne peuvent conserver leur efficacité dans le comportement général des hommes si les bases psycho-sociales de leur personnalité n'y participent pas effectivement.

Comme nous l'avons déjà fait remarquer, la représentation de l'espace chez le marocain illettré est profondément marquée d'hétérogénéité. En effet, le haut est de loin préférable au bas et reste chargé d'un pouvoir bénéfique protecteur. C'est ainsi qu'il localise Dieu dans le ciel qui, comme

nous venons de le constater, emprunte son caractère protecteur de l'espace terrestre global à l'Etre suprême qui y réside. Si le ciel demeure pour la plupart des hommes, « le couvercle protecteur du monde », c'est en quelque sorte par un déplacement de force qui s'opère, par contagion, par contiguité, entre le Résident et la résidence. Bref, le ciel n'est rien d'autre, dans leur esprit, que l'une des manifestations matérielles et visualisées de Dieu. Ils se garderont, bien entendu, de les confondre ; mais une telle assimilation, voilée, doit compter pour nous. Il n'est pas difficile d'en fournir la preuve. Quand on leur demande, question très embarrassante, où se trouve Dieu, ils répondent sans tarder qu'il est partout, ou qu'ils n'en savent rien. Mais, dans tous les cas, ils lèvent immanquablement les yeux vers le ciel en le désignant de l'index pour répondre que Dieu seul le sait. Un tel geste ne saurait mentir.

Nous comprenons alors pourquoi ces hommes, qui étaient prématurément sevrés de tendresse et de sécurité parentales, ne peuvent se représenter le monde sans lui garantir immédiatement un protecteur bienveillant et invisible qui veille discrètement sur lui. Nous comprenons encore mieux leur refus de croire aux derniers exploits réalisés par les vaisseaux spatiaux. Leur accorder le moindre crédit reviendrait d'ailleurs à compromettre toute la stratégie qu'il ont secrètement mise à l'œuvre pour assurer une défense sans faille au monde qu'ils se représentent, et qu'ils croient correspondre à la réalité (9).

---

(9) « Certains types d'éducation amènent à réagir systématiquement par de l'angoisse à l'obscurité, au tonnerre ou à n'importe quel phénomène naturel imposant ou anormal. Croire que l'univers est peuplé de forces hostiles prédisposera aux réactions de panique. ...

Nous constatons donc combien les vestiges de frustrations causées par une socialisation non prévoyante restent souterrainement actifs. Nous constatons aussi combien la recherche de la sécurité constitue, chez eux, un souci permanent pour garantir l'unité et la stabilité du monde représenté. Une telle préoccupation n'a guère à nous surprendre dans la mesure où nous restons persuadé de l'empreinte marquante que laisse, sur la personnalité encore embryonnaire de l'homme, son premier contact avec le monde codifié des adultes. Elle reste d'autant plus agissante que l'analphabétisme renforce les superstitions et les craintes, et que le milieu social n'offre aucune compensation psychologique ou sociale réconfortante à l'individu (10).

*

* *

Afin de compléter cette analyse et de montrer à quel point ces attitudes angoissées sont issues d'une réelle collaboration entre la métaphysique para-islamique, dont nous avons parlé, et les séquelles dynamiques de la socialisation en milieu traditionnel marocain, nous aimerions faire appel à d'autres croyances.

Dans une étude relativement récente de Paul Bourgeois, nous rencontrons, chez des élèves fraîche-

---

Or, c'est le cas de beaucoup de marocains et surtout de marocaines qui ont la hantise des *jnouns* et autres démons ». Jean-François Clément, article cité, p. 110.

(10) Nous apporterons quelques éclaircissements supplémentaires à ce sujet, plus loin dans ce chapitre, lorsque nous analyserons rapidement le livre de Abdelkebir Khatibi : *La Mémoire Tatouée*.

ment débarqués de leur univers familial pour être scolarisés, des indices fort révélateurs qui confirment ce que nous avançons (11). Ainsi, pour beaucoup d'entre eux, « c'est le sultan qui tient la terre à l'extrémité de son index » (12). Pour d'autres, elle est portée par un taureau qui repose sur un immense poisson. « Quand l'heure dernière sonnera, le poisson plongera, et tout le monde se noiera » (12).

Nous ne pouvons pas espérer meilleure illustration de la précarité du monde. Une telle croyance est d'autant plus significative, pour nous, que ces enfants ne la rattachent pas directement, comme les adultes illettrés, à une représentation métaphysique du monde. Par ailleurs, nous ne sommes que très peu étonné de relever chez eux aussi que les montagnes, qui sont les ruines consécutives aux luttes du Prophète contre les infidèles, « protègent le monde de l'Islam » (13).

Pour laisser sentir à quel point de telles croyances puisent d'abord dans la source originelle de la socialisation, et ses conséquences psychologiques, signalons qu'aussi bien pour les enfants que pour les adultes illettrés, les non musulmans, qui ne croient pas aux *jnouns*, n'ont rien à craindre d'eux. Seuls les musulmans, peuvent être touchés. Pouvons-nous espérer meilleure confirmation pour ce que nous avançons ? Cette précision, tant alléguée, montre du doigt, sans le savoir, sa véritable origine sociale. Si le musulman seul reste vulnérable, dans ce cas, c'est parce qu'il se sent le plus concerné. De

(11) *L'univers de l'écolier marocain*, Rabat, Faculté des Lettres, 1960.

(12) *Ibidem*, p. 76, Fascicule I.

(13) *Ibidem*, p. 76, Fascicule I.

même, s'il est le seul à songer à s'en prémunir, ainsi que de leurs multiples substituts innommés, cela nous laisse conclure justement à quel point il a besoin, plus que les autres, de protection. De telles précautions et précisions doivent nous rendre plus soupçonneux. On ne multiplie pas gratuitement les garanties et les préservations, même illusoires, contre un mal protéiforme et généralement appelé *jnouns,* sans penser, inconsciemment, à tout ce qui est indésirable, ou laissant de mauvais souvenirs et qu'abrite ce terme béant sous sa coupe.

Toutes les précautions qui visent à garantir l'espace mondial, ou celui plus restreint de la ville ou du village, dans la représentation qu'en donne le marocain illettré ne sont, en fin de compte, que des précautions dont il veut lui-même s'entourer pour échapper à une menace imminente diffuse. Pour en avoir une idée plus concrète, nous rappelons rapidement une croyance populaire qui conserve encore un crédit non négligeable. Elle a déjà été notée et résumée par Madame Legey : « les étoiles sont les doubles célestes des êtres humains, de même que les *grines,* ou démons semblables, sont leur double terrain, et que les feuilles de *Chejrat el Ferdous,* arbre du paradis, sont leur double paradisiaque. Aussi, lorsque l'être humain est malade, son double génie est malade de la même maladie, son étoile pâlit, et la feuille du paradis se recroqueville. A l'heure de la mort, le génie meurt le premier, l'étoile tombe du ciel sous la forme d'une étoile filante, et la feuille se détache de l'arbre du paradis » (14). C'est pour cela qu'on dit encore à quelqu'un dont

(14) Ouvrage cité, p. 21.

on souhaite la mort : « que Dieu fasse tomber ton étoile (*Allah itayah njemtek*) ».

Nous constatons combien la pensée populaire marocaine s'essouffle à tresser autour de la personne humaine des réseaux de protection et de prévention. La croyance à plusieurs *grines* (doubles) de l'individu qui lui servent de gaine protectrice n'existe et ne persiste que grâce à un sentiment perpétuel d'insécurité. Or, une menace dont la nature est imprécise ne tarde pas à se transformer en l'une des formes possibles d'angoisse qui, à son tour, conseille de s'abriter des protections de diverses factures. C'est ainsi que la maladie et la mort qui touchent les hommes individuellement, passent dans cette mentalité, à travers une triple grille dont chacune n'est que le double, ou l'analogon, de la personne concernée. Ainsi, par ce moyen dilatoire, elle n'est touchée qu'en dernier lieu, comme pour amoindrir le mal colporté par la maladie ou la mort.

Nous comprenons alors pourquoi les hommes que nous avons interrogés multiplient spontanément les gaines protectrices autour du monde qu'ils se représentent. Le ciel, les mers et les montagnes peuvent être considérés, dans cette perspective, comme un autre type de *grines* de l'espace représenté et qui viennent le garantir contre une éventuelle offensive.

Une projection spontanée s'opère entre l'homme et l'univers dans lequel il est appelé à se mouvoir de diverses manières. Le même courant de croyances et de précautions veut garantir à la fois l'un et l'autre. Nous n'en voulons pour preuve subsidiaire que la croyance populaire selon laquelle il y a sept terres et sept cieux faits de différentes matières. Nous reconnaissons là la valeur protectrice du chiffre sept. Ainsi, la terre sur laquelle vit

l'homme est protégée, d'en haut et d'en bas, par des grilles solides. Selon les personnes et les versions, les cieux et les terres sont faits de fer, de rubis, de perles, de pierres, d'argile, etc... Cette croyance se retrouve tellement dans les milieux marocains populaires qu'elle en est venue à s'appliquer à l'homme lui-même. Ce dernier y est représenté comme protégé par sept remparts, de consistance diversifiée, qui le protègent contre le mal diffus dans la nature. Une version, aussi courante, veut que Satan soit à l'extérieur de ces remparts et aboie comme un chien. Il n'attend qu'une défaillance quelconque pour y pénétrer. Le premier est en perles, et c'est le contrôle de soi. Le deuxième est en émeraude, et c'est la vérité et la loyauté. Le troisième est en argile ; il symbolise l'accomplissement du devoir. Le quatrième est en pierre ; il symbolise la reconnaissance à Dieu. Le cinquième est en fer, et c'est la confiance en Dieu. Le sixième est en argent ; il symbolise la foi. Le septième est en or, et c'est la confiance en soi qui mène à la connaissance de Dieu.

Derrière la teneur morale de cette croyance, nous reconnaissons, une fois de plus, des tentatives de garantir l'individu d'un mal éventuel qui pourrait entamer sa personne. Ce dernier peut être une défaillance morale ou religieuse tacitement symbolisée et suggérée par l'ombre menaçante de Satan. Rappelons, pour plus de précision, que le rempart en or, qui équivaut à la connaissance de Dieu, est le plus proche de l'individu.

Nous sommes arrivés à un point de l'analyse où la mentalité populaire traditionnelle marocaine laisse transparaître sa fondamentale unité. Les mêmes procédés de protection sont appelés pour les

mêmes raisons : la protection et la sauvegarde. Seuls, les destinataires changent ; tantôt c'est l'homme, tantôt c'est la terre toute entière.

Relevons, au passage, un autre trait caractéristique de la mentalité du marocain illettré. C'est une conscience d'attente patiente. En effet, l'homme traditionnel vit dans une perpétuelle attente de quelque chose qui ne se manifeste pas, mais qui doit arriver. Dans un cas, le monde attend que le grand poisson plonge pour noyer toute la terre ; dans un autre encore, que Satan transgresse les gaines fragiles qui constituent les « remparts » de la moralité autour de l'homme, etc...

Nous constatons plus aisément, par cette remarque rapide, à quel point religion, métaphysique, morale et psychologie œuvrent dans le même sens, chez cet homme, et confèrent à sa conception générale des choses une unité fondamentale, quoique difficile à déceler comme réellement monolithique en raison justement de cette diversité de ses sources.

*
* *

Pour donner une teneur supplémentaire à ce qui vient d'être avancé au sujet des séquelles de la socialisation, dans les milieux marocains traditionnels, et leur impact sur la conception générale des choses chez l'adulte illettré, nous aimerions montrer que ces mêmes influences ne sont pas sans modeler, souterrainement et différemment, la *weltanschauung* du marocain alphabétisé. Ce dernier semble, à première vue, avoir été préparé, par des conditions socio-culturelles d'une autre facture, à éviter l'influence paralysante presque irréversible de celles selon lesquelles son compatriote illettré a été socialisé.

Cependant, le beau livre de Abdelkebir Khatibi, *La Mémoire Tatouée* (15) vient de remettre en cause ce préjugé et de montrer, sans prétention déplacée, à quel point le marocain dit lettré laisse transparaître, à travers son discours quotidien et son comportement, le tatouage culturel qu'a plaqué sur lui tout entier, le conditionnement social de type traditionnel dans lequel il a très tôt baigné. Pour nous, *La Mémoire Tatouée,* titre rageusement éloquent par lui-même, est aussi la mémoire abyssale d'un tatouage précoce, lointain dirions-nous, qui se manifeste à travers l'écriture, ce « bricolage littéraire » (16), élu par une conscience individuelle contemporaine qui veut ainsi « survivre au souvenir » (17). Ressemblance édifiante entre un lettré s'imaginant « décolonisé » (de quoi ?, réplique la Mémoire, gardienne-archiviste de nos lointains déclics) et un simple homme se sachant illettré. Les deux, à quelque variante près, agissent et réagissent de la même manière, ou presque, quand la Mémoire renonce à son vernis pour montrer du doigt, sans fausse honte, sa source et les matériaux qui la lestent.

Khatibi a beau nous avertir : « mon enfance, ma propre enfance, je ne pourrais jamais la raconter » (18), ou s'essouffler à se retrouver sans ratures, il n'aboutit qu'à une kyrielle de vérités qui suggèrent que depuis longtemps les jeux sont faits. Et c'est là que les aveux déferlent, tellement menaçants que l'auteur les laisse traduire ses racines actives, autre source commune avec l'illettré, socialisé selon

(15) Paris, Denoël, 1971.
(16) *Ibidem,* p. 191.
(17) *Ibidem,* p. 93.
(18) *Ibidem,* p. 59.

les mêmes procédés et qui continue à les suivre et à les cautionner religieusement. Et si « ...le temps reste fasciné par l'enfance... » (19), c'est simplement parce que « ...il y a, à la racine, la déchirure nominale » (20). N'est-il pas d'ailleurs très éclairant pour notre propos de voir l'entreprise de Khatibi chercheur désespéré d'une enfance-source, particulièrement hantée, voire burinée, par deux fantômes sans complaisance : « un bonheur empoisonné » (21) et une « ...tendresse larvée » (22).

Au même titre que le personnage, criblé de réalités jusqu'à la trame, de notre propre travail, Khatibi laisse échapper un autre lapsus, hautement significatif, qui renseigne sur ce que nous appelons une racine personnelle archéologique, longtemps nourrie par la socialisation : « ...le terrorisme des pères... » (23).

Voilà le bilan psychologique qui sous-tend cet itinéraire autobiographique où l'auteur, enfant-adulte-décolonisé, bricole, à travers cendres, une impossible identité. C'est dans ce sens que *La Mémoire Tatouée* tient honnêtement une double promesse. D'une part, ce livre peut être considéré comme du beau matériau ethnographique, à condition toutefois de savoir débusquer le détail crucial à travers les mots et les paraboles. D'autre part, et c'est là qu'il est courageusement honnête, il a su, malgré une mémoire tatouée de longue date, déjouer ses attrape-nigauds et résister à ses pentes dangereusement mielleuses, souvent camoufleuses d'authenticité. Ne le dit-il pas d'ailleurs en écrivant : « ..je

(19), (20) *Ibidem*, p. 9.
(21) *Ibidem*, p. 24.
(22) *Ibidem*, p. 35.
(23) *Ibidem*, p. 24.

m'étais habitué malgré moi à l'exégèse du silence » ? (24). Entreprise difficile que Khatibi a su rendre moins douteuse puisque le silence de sa mémoire, celle de tous ceux qui ont été identiquement socialisés, a gardé le juste sens des mesures. Il ne lui intime ni de se taire, ni la laisse follement baladeuse.

C'est dans ce sens aussi que lorsqu'il affirme ingénuement que « ...une ville est un espace sans énigme... » (25), il continue à jouer jeu franc, malgré les deux dangers de la mémoire copieusement cendrée par les poussières multiples des tabous. La ville est ainsi sentie, aussi bien pour un « lettré », diversement décolonisé-recolonisé, que pour notre illettré qui se la représente ainsi parce que son espace, lesté de longue date d'un sacré hagiologique, ne peut être admis que comme tel. La même socialisation ne saurait mentir d'un individu à un autre. L'identité des attitudes est fondamentale, quoiqu'elle suppose une laborieuse enquête pour en décrasser les facettes. La différence, dans ce cas, entre un marocain « séduit par l'Occident » (26) et celui qui, par un miracle encore non dévoilé, y a échappé, est pure littérature. Khatibi le sent très lucidement puisque, ajoute-t-il, « on est toujours l'adolescent de quelque obscure mémoire » (27). Autrement, pourquoi ce livre ?

---

(24) *Ibidem*, p. 138.
(25) *Ibidem*, p. 141.
(26) *Ibidem*, p. 119.
(27) *Ibidem*, p. 79.

Chapitre IX

LA UMMA

Qu'en est-il à présent de l'organisation spatiale de la *Umma* ? Avant de tenter d'apporter quelques éclaircissements à ce problème, il ne serait pas inintéressant de préciser le contenu même de cette notion.

Il a été dit, plus haut, qu'il ne lui correspond, dans l'esprit des marocains illettrés, aucun équivalent spatial, ou territorial, circonscrit. Ceci est dû surtout au fait que l'idée de *Umma* est d'abord une réalité qui, de par sa nature même, renvoie à un rassemblement abstrait, idéel, voire idéal, de tous les musulmans. C'est ce qui explique, avons-nous déjà signalé, un aspect de la dispersion des pays musulmans sur la carte du monde qu'ils ont fournie.

Cependant, le caractère abstrait de l'idée de *Umma* ne justifie aucunement, à lui seul, la dispersion et la désorganisation spatiale de ces pays. Compte tenu du pouvoir unificateur que les croyants concèdent volontiers, dans leur discours quotidien, au terme *Umma,* nous sommes en droit d'en escompter un pouvoir équivalent sur leur conception du monde musulman. Nous serions moins surpris qu'un marocain illettré fournisse une carte du monde dans laquelle il aurait groupé dans un même espace les pays musulmans qui constituent la

Umma, même s'ils ne se trouvent pas tous en réalité dans les mêmes limites spatiales.

Si l'aspect conceptuel de *Umma* manifeste son insuffisance à rendre compte de sa représentation spatiale chez les marocains illettrés, quels éléments faut-il faire intervenir pour mieux comprendre la réalité à la fois mentale et carthographique ?

Comme nous venons de le voir, il a fallu évoquer trois niveaux d'explication, qui agissent plus ou moins simultanément, pour dégager l'essentiel de la représentation spatiale du monde. Il ne serait pas aussi aisé d'adopter la même démarche pour mieux cerner la représentation et la configuration spatiale de la *Umma* chez ces hommes. Il ne s'agit pas là d'une impossibilité matérielle quelconque, mais plutôt d'un choix méthodologique prémédité. En effet, il n'a pas été demandé aux sujets soumis à l'enquête de fournir une configuration spatiale de la communauté universelle des musulmans. Rappelons tout de suite que pour eux, celle-ci est l'ensemble des pays islamiques. Cet ensemble représente, dans leur esprit, une sorte de fédération territoriale, bien circonscrite, des pays concernés. Au lieu de leur demander directement d'en fournir une carte géographique à leur manière, ils étaient invités à exprimer oralement ce que la *Umma* représente pour eux et comment ils en concoivent l'ordonnance spatiale. Par ailleurs, leur représentation spatiale de celle-ci a été déduite des cartes du monde qu'ils avaient fournies auparavant. Suivant que l'on examine l'une ou l'autre réponse, on rencontre des données de teneur inégale. Il est temps maintenant de rendre compte de chacun de ces procédés avant d'entreprendre leur analyse comparative qui permettra de mieux faire dégager leur valeur respective.

On est étonné devant la flagrante standardisation des réponses orales que les marocains illettrés proposent de la *Umma*. Il s'agit presque toujours de « l'unité des pays musulmans », de « l'unité des rangs des pays musulmans », de l'unité territoriale des pays islamiques du monde, et de « l'ensemble des pays musulmans proches ou lointains ». Telles sont les réponses qui résument fidèlement les diverses représentations qu'ils s'en font. Dans ce cas, il est même quelque peu abusif de parler de diversité de conceptions puisque l'unité est un leitmotiv qui s'impose d'emblée. On est en droit de penser, comme le laisse supposer la majorité des réponses recueillies, qu'à la *Umma* correspondrait sans doute une réalité spatialisée unifiée. Ces hommes assimilent spontanément l'unité idéelle et idéale des musulmans à celle qui réunirait, dans un espace carthographique continu, tous les pays islamiques. Dans leur esprit, l'unité religieuse appelle automatiquement l'union spatiale. Elle va même jusqu'à la supposer et la créer.

C'est ainsi qu'il est permis d'avancer, sans grand risque d'être contredit, que pour ces hommes, une valeur religieuse comme celle qui nous occupe à présent, est non seulement dynamique et réelle, mais aussi créatrice de réalités, en quelque sorte. Est-il possible d'évoquer ici le pouvoir créateur bien connu des valeurs sacrées ? Il est difficile, dans le cas présent, d'en douter. Ne constatons-nous pas ici la création, par glissement, d'une *Umma* spatialement unifiée à partir de sa seule valeur sacrée ? Est-il encore nécessaire de rappeler qu'initialement, et en fait, celle-ci n'a pas été essentiellement liée à une réalité spatialisée, mais à une communauté des musulmans sous quelque latitude qu'ils se trou-

vent ? Pour mieux sentir le caractère créateur dont est douée, chez le marocain illettré, la notion de *Umma,* rien de tel que de transposer cette même attitude et de l'attribuer actuellement à un chrétien. Si celui-ci croit qu'à l'idée de chrétienté correspondrait une unité territoriale qui regrouperait tous les pays christianisés, il aura la même conception de l'espace, ou presque, que l'homme qui est au centre de notre présent travail.

Ce petit exemple concret permettra, sans doute, de faire sentir ce que nous voudrions faire comprendre. A l'extension d'une religion ne correspond pas nécessairement une unité, ou une continuité, territoriale. Et si celle-ci peut se rencontrer, elle ne peut être que la conséquence d'une surcharge sacrée dont les croyants, d'un certain niveau socioculturel, alourdissent spontanément certaines valeurs religieuses. C'est en quelque sorte la croyance en la force saturée de sacré de la *Umma* qui en fait une entité territoriale à laquelle on confère volontiers une réalité spatialisée. Or, spatialiser une réalité quelconque, c'est lui reconnaître une certaine irréductibilité par rapport à celles qui existent, ou plutôt à celles qui lui coexistent. C'est dans cette perspective que les marocains illettrés se représentent la *Umma* comme une juxtaposition de tous les pays musulmans. Cette juxtaposition, ce rapprochement,. sont commandés, dans leur esprit, par les idees d'unité et d'union qui en constituent l'essence même.

Voilà comment, à travers le discours sur la *Umma*, se dégage une réalité spatialisée et presque autonome. Cependant, si à travers ce premier niveau spontané de la représentation, on assiste à une totale homogénéité des réponses verbales, un second palier de l'enquête, et surtout de l'analyse carthogra-

phique, apportera d'autres éléments de compréhension. Autant l'étape verbale est rassurante par la paisible homogénéité des entretiens, et des réponses, autant l'analyse de cartes du monde recueillies volatilise, on ne sait trop comment, ce sentiment de quiétude qui se dégageait de leur discours. En effet, dès que nous quittons le plan verbal pour revenir aux cartes, nous ne manquons pas de pressentir une surprise proche. Si l'emportement verbal et la solidarité religieuse vont jusqu'à imposer à ces hommes une représentation spatiale continue des pays qui constituent la communauté des musulmans, les cartes du monde qu'ils fournissent mettent son « unité » fondamentale du discours franchement en cause. C'est à croire qu'une fois devant une feuille blanche, le marocain illettré semble oublier cette « unité » de la *Umma* sur laquelle il vient, à l'instant, de discourir pour en pulvériser les pays constituants à travers l'espace mondial. Il s'agit alors de s'interroger sur ce changement de représentation, spatiale et mentale, en rapport avec les deux moyens d'expression adoptés.

Quand ces hommes discutent de la *Umma,* leurs souhaits d'union de tous les musulmans entrent spontanément en action. Elle se confond progressivement avec un ensemble territorial qui est censé grouper tous les pays islamiques. En somme, dans le feu du discours, elle finit par signifier, dans leur esprit, un monde islamique territorialisé et unifié, nous dirions même soudé. Il s'agit là du fond commun aux réponses fournies par des sujets d'âges, de conditions et de professions divers... Mais dès que nous passons à l'analyse des cartes du monde qu'ils viennent de fournir pour essayer, en quelque sorte, de confirmer ce qu'ils viennent de soutenir, nous sommes aussitôt surpris. Nous le sommes d'au-

tant plus que le fond commun qui caractérise les réponses orales se dissout de manière fort étonnante. En effet, les cartes du monde, comme il est aisé de le noter, ne laissent subsister aucun sentiment semblable. Elles sont apparemment peu cohérentes et ne justifient leur ordonnance que par des raisons souvent obscures qu'il faut œuvrer à débusquer.

Bref, l'organisation spatiale du monde ne semble, *a priori*, obéir à aucune raison particulière évidente. L'unité, facilement évoquée et soutenue, il y a un instant, ne se retrouve guère sur ces cartes. Le monde semble s'organiser selon des besoins et des raisons où il n'est fait, pour ainsi dire, aucune place à cette « unité spatiale et territoriale » de la *Umma* qui vient d'être mise en valeur. A son unité verbale, si farouchement défendue sous le signe de la continuité territoriale, se substituent d'autres éléments. Ces pays se disséminent dans le monde et semblent devoir leur situation spatiale soit aux relations ou aux rapports qu'ils entretiennent avec d'autres, soit à des raisons qui n'existent que dans l'esprit des auteurs de ces cartes et qui restent en liaison avec l'un de leurs soucis personnels.

Pour donner plus de force à ce qui vient d'être dit, rien de tel que l'analyse de près de certaines cartes. Commençons d'abord par considérer celle-ci, qui a été fournie par un ouvrier de vingt-quatre ans, travaillant à Marrakech (fig. 17).

(Voir figure 17 p. 257).

Il découpe l'espace primordial en quatre parties. Il convient de rappeler que ce découpage a été opéré avec une spontanéité qui n'est pas sans soulever des interrogations. Quand il lui a été demandé les raisons qui l'ont poussé à ne pas grouper, dans

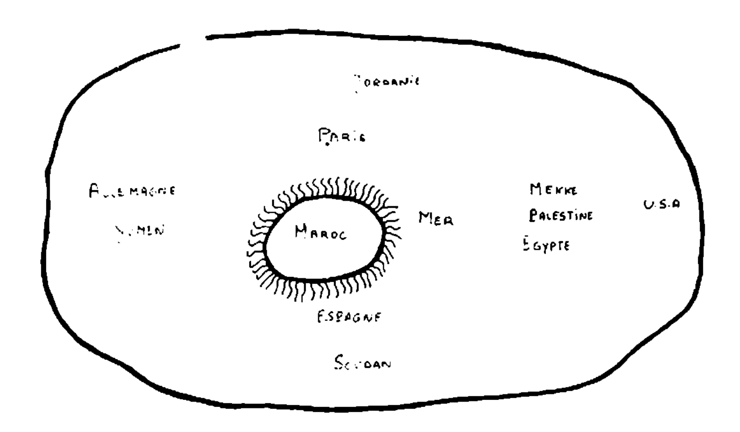


Figure 17

une partie bien limitée de sa carte, les pays islamiques qui constituent l'unité de la *Umma* dont il vient lui-même de parler, il a donné une réponse à la fois inattendue et embarrassante. « La *Umma*, dit-il, est une, mais son unité est surtout dans les cœurs des musulmans ».

Nous voyons comment la notion de celle-ci est différemment représentée selon qu'il s'agit d'un simple discours, où l'on laisse libre cours aux épanchements du cœur, ou d'une organisation carthographique. Même si ce procédé peut sembler, à certains, inapproprié lorsqu'il s'agit de sujets illettrés, il n'en demeure pas moins un moyen inestimable d'investigation, à nos yeux. En effet, ignorant les artifices et la cassante rigidité de l'écriture, ces hommes fournissent une organisation spatiale du monde qui sera très spontanée et, comme telle, aura valeur de test. Bien plus, ce moyen fait intervenir, à leur insu, des rapports spatiaux inconscients, mais

révélateurs, qu'ils établissent entre différents pays. Afin de s'en apercevoir, il suffit de comparer cette carte du monde, dans laquelle les pays pouvant constituer la *Umma* « unifiée » sont clairsemés, avec l'unité toute verbale de cette même communauté islamique. Qu'est-ce à dire sinon que le procédé carthographique permet de débusquer des pensées que les hommes qui nous préoccupent vivent réellement sans pour autant les extérioriser. En veut-on une preuve ? L'homme qui a fourni cette carte ajoute que les pays constitutifs de cette communauté n'ont pas besoin d'être spatialement groupés pour s'unir. De telles réactions et rectifications méritent une plus longue attention dont le développement exhaustif outrepasserait les limites du présent travail. Cependant, les éléments qui l'intéressent de près seront retenus.

Voici une carte particulièrement représentative de ce hiatus entre deux réponses, l'une verbale, l'autre graphique, d'un même homme au sujet de la *Umma* (fig. 18).

(Voir figure 18 p. 259).

Elle a été faite par un ouvrier de quarante trois ans de Marrakech qui, comme tant d'autres, divise l'espace mondial en quatre portions cardinales en considérant le Maroc comme étant le centre de cette immense construction. Avant de la fournir, il commence, à son tour, à discourir sur l'inébranlable unité de la *Umma*. Comme tant d'autres, il la conçoit comme la juxtaposition spatiale des pays islamiques. Il faut faire remarquer qu'il n'a guère été étonné outre mesure lorsque nous avons attiré son attention sur le manque d'unité flagrant des pays musulmans qu'il vient de marquer sur sa carte. Il

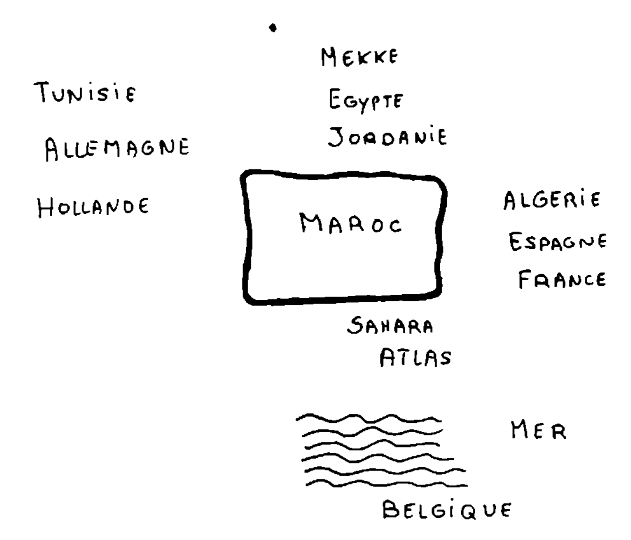


Figure 18

s'est contenté de répliquer que « la réalité est différente ». Cette réplique aurait pu passer inaperçue si elle n'avait été unanime. Elle force l'attention du moment qu'elle devient une réponse quasi générale dont se servent tous ceux à qui nous avons fait remarquer le flagrant hiatus qui sépare leur conception verbale de la *Umma* de la représentation carthographique qu'ils en proposent.

A travers ces cartes et remarques, quelque peu allusives, il n'a sans doute pas été difficile de sentir où nous voulons en venir. Si nous avons demandé à ces hommes de faire part de leur conception de la *Umma* avant de les inviter à préciser carthographiquement l'organisation du monde tel qu'ils se le représentent, ce n'est guère pour nous contenter de noter distraitement une banale différence de perception d'une même réalité. Rappelons que pendant la seconde étape de cette enquête, nous nous sommes

gardé de prononcer le mot *Umma*, ou d'y faire allusion. Un tel procédé est loin d'être gratuit. Il s'agit d'une démarche préméditée pour nous assurer si ces hommes n'en ont pas une autre conception qui soit moins standardisée que celle qui se dégage de leur discours. En termes moins voilés, il s'agit de permettre, discrètement, à leur inconscient, une échappée qui lui laisserait l'occasion inattendue de s'exprimer sans contrainte.

Nous pensons y être arrivé puisque la comparaison, même la plus distraite, des deux réponses (orale et carthographique) laisse subsister le sentiment d'un hiatus qui appelle davantage de soupçon. En principe, ce changement .de procédé ne doit entraîner aucune différence de cet ordre. Sans le vouloir, des réalités inconscientes leur échappent et se manifestent par une dispersion des pays musulmans à travers le monde. Le caractère inconscient de cette seconde version de la *Umma* est loin d'être innocent. La preuve en est que lorsque nous attirons l'attention de ces hommes sur la flagrante différence des deux réponses, ils répliquent que les pays musulmans ne sont pas les seuls à exister et qu'ils sont appelés à vivre en relation avec ceux qui adoptent d'autres confessions. Cette réplique appelle une reflexion. En effet, le procédé carthographique auquel ces hommes ont été soumis laisse transparaître une conception de la *Umma* moins unifiée spatialement que celle qui se dégage du discours. Cela plaide en faveur de notre thèse selon laquelle la représentation de l'espace, comme du reste, chez les marocains illettrés, est particulièrement complexe. D'une part, malgré les manques, tout relatifs, qu'impose l'analphabétisme, ils organisent leur espace mondial, tel qu'ils se le représentent, selon des

relations variables que peuvent avoir à leurs yeux certains pays.

On a beau dire que l'analphabétisme se confine dans des représentations rigides et bornées, l'exemple des cartes que nous venons d'évoquer est là pour assurer le contraire. A une certaine élémentarité mentale, très discutable et suspecte, ne correspond pas fatalement un simplisme dans la représentation, ou la conception des choses. Nous avons essayé de montrer, plus haut, comment derrière le désordre apparent des cartes du monde agit souterrainement une organisation motivée par des préoccupations diverses. Par ailleurs, chaque pays doit sa situation spatiale à la relation qu'il entretient, dans l'esprit du sujet, avec d'autres points géographiques. On concèdera, volontiers sans doute, que la notion de relation suppose un degré d'élaboration, d'ordre et de synthèse, même s'il s'agit d'une pensée, ou d'une mentalité qu'on croit élémentaire. A y bien voir, on ne tardera pas à se rendre compte qu'on ne considère cette représentation du monde comme défectueuse que parce qu'on est soi-même pris dans le carcan du fétichisme de l'écriture. Or, l'ethnographie la plus sérieuse est là pour inviter, qui voudrait bien l'écouter, à réviser de telles positions. A toute conception, ou représentation du monde, se trouve sous-jacente une logique qui possède ses lois et ses procédés spécifiques qui ne se révèlent qu'après une patiente investigation (1).

D'autre part, et dans le prolongement logique de ce qui vient d'être soutenu, les diverses représentations carthographiques du monde recueillies per-

(1) A titre d'exemple, nous citerons le beau livre de Claude Lévi-Strauss : *La Pensée Sauvage*, Paris, Plon, 1962.

mettent de lire en filigrane ce que nous pouvons appeler une conception relationnelle de la *Umma*. En effet, il convient de ne pas pécher par précipitation en se contentant de taxer ces cartes d'étiquettes éculées, hâtivement collées. Certes, entre le discours sur la *Umma* et sa représentation graphique, la différence est manifeste. Cependant, il n'est nullement question, dans l'esprit de ces hommes, d'une contradiction, ni même d'une différence, entre ces deux modes, ou moments, de la représentation. Bien plus, il s'agit chez eux d'une continuité logique dans laquelle les deux facettes d'une même représentation se complètent harmonieusement.

Pour mieux comprendre ceci, reprenons la réponse fournie par l'auteur de la carte fig. 17 : « la *Umma* est une, mais son unité est surtout dans les cœurs des musulmans ». Cela veut dire pour ceux qui ont répondu unanimement ainsi, que celle-ci n'a pas à être subordonnée, en tant que réalité religieuse, à une juxtaposition des pays qui la constituent. Ils spatialisent les pays islamiques, et les autres, selon les relations qu'ils leur semblent entretenir. Celles-ci peuvent être d'ordre économique, politique ou autre. L'essentiel, pour qui voudrait sonder cette manière de se représenter le monde, dans son organisation spatiale, est de comprendre que sur ces cartes, les pays ne doivent pas leur localisation à un hasard désinvolte, mais à la relation que ces hommes veulent bien leur faire entretenir. Nous avons essayé, plus haut, de préciser assez rapidement selon quels modes les pays s'ordonnent dans l'espace mental des marocains illettrés. A partir du moment où la relation intervient, en tant que notion opérante, et opératoire, dans les activités humaines, de quelque nature qu'elles soient, il faut faire taire les préjugés divers, et renoncer à des

réponses paresseuses où l'on donne une place injustement privilégiée à des notions telles que primitivité, archaïsme, hasard ou autres étiquettes de ce goût.

Par ailleurs, en trouvant une relation quelconque, politique, économique, personnelle ou même magique, entre les pays islamiques et les autres, ces hommes invitent le chercheur à considérer une réalité à laquelle il n'a guère pensé jusque-là. En effet, cette double représentation de la *Umma* va donner lieu à une nouvelle remarque. A partir du moment où ils en fournissent une représentation carthographique, où les pays constituants sont dispersés dans l'espace, nous sommes tentés de penser qu'il s'agit de laïcisation, en quelque sorte, de la *Umma*. Cette affirmation qui risquerait de choquer, est loin d'être sans fondement. Il est vrai que pour les marocains illettrés, la laïcité des choses est une réalité pratiquement inexistante, presque impensable, en raison de la forte emprise de la religion et de ses dérivés plus ou moins orthodoxes. Cette dernière étant envahissante, rien ne saurait lui échapper sans perdre, par là même, de valeur à leurs yeux.

Cependant, si les choses sont ainsi en principe, la double version qu'ils viennent d'offrir de la *Umma* permettrait de penser que celle-ci perd, en quelque sorte, de sa sacralité, et surtout de son unité verbale conformiste lorsqu'elle est spontanément intégrée dans un espace qui est à la fois commun et profane. Pendant l'étape carthographique, ces hommes semblent se défaire inconsciemment, et momentanément, de la sacralité à travers laquelle ils viennent de se la représenter à vide, dirions-nous, en suivant le fil du discours. C'est comme s'ils l'avaient isolée de son cadre religieux

initial pour lui faire subir un traitement carthographique dans lequel ils la font composer avec des réalités profanes, ou en tout cas, qui sortent du contexte islamique. Avec le procédé cartographique, elle se désagrège spatialement et voit ses composantes devoir leur position aux relations qu'elles entretiennent avec d'autres pays. En somme il s'agit d'une laïcisation de la *Umma* dont le sens réel leur échappe. Si on veut à tout prix refuser à cette représentation cette qualification, par quelle autre ce changement de perspective serait-il mieux rendu ?

Pour plus de clarté, nous reproduisons la carte du monde telle qu'elle nous a été faite par un chauffeur de trente-cinq ans à Marrakech (fig. 19).

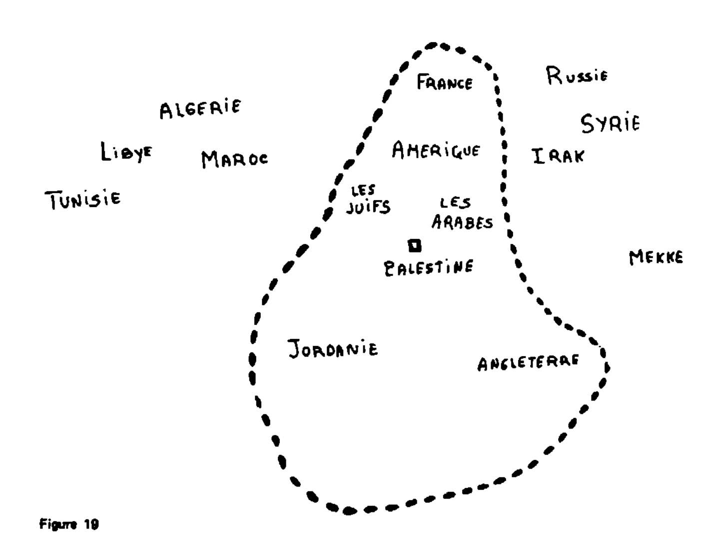


Figure 19

Pour lui, la *Umma* est « l'unité des pays musul mans ». Elle est, ajoute-t-il, « un seul et même homme ». Or il est aisé de relever la différence entre ce qu'il vient de soutenir et la représentation cartographique spontanée, voire inconsciente, qu'il s'en fait. Signalons que dès le début, avant même qu'il n'en soit question, il a pris soin de tracer une véritable frontière entre un groupe de pays où voisinent la Palestine, la Jordanie, la France, l'Amérique (U.S.A.), les Juifs, les Arâbes et l'Angleterre. Il s'en est volontiers expliqué en rappelant que dans l'actuel conflit israélo-arabe, des pays « chrétiens » ont beaucoup d'intérêts à défendre. Lorsqu'il lui a été fait remarquer que la *Umma* n'est plus « un seul homme », comme il vient de l'affirmer, il a répliqué que « les Arabes ne sont plus seuls ». Il a ajouté, en considérant la carte qu'il a fournie que la Syrie et l'Irak entretiennent des relations très étroites avec l'U.R.S.S.. C'est pour cette raison que nous voyons ces trois pays rapprochés spatialement.

Comme pour la représentation du monde, celle de la *Umma* nécessite des tentatives multiples de compréhension avant de saisir quelques-uns des aspects de sa profonde réalité. Et c'est justement de cette multiplicité d'aspects que vient la complexité des analyses et la difficultés des détours qu'il faut accomplir pour aboutir à une explication qui s'interdit de violenter les réalités.

Chapitre X

LES RAPPORTS ESPACE-TEMPS DANS LA MENTALITE TRADITIONNELLE MAROCAINE

Cédant à notre tour à une vieille habitude qui fait de l'espace et du temps un couple dont les composantes s'appellent spontanément l'une l'autre, nous la reprenons, à notre compte, pour deux raisons essentielles. D'abord, parce que la représentation du temps, chez le marocain illettré, nous permettra sans aucun doute de mieux cerner sa *weltanschauung* par la compréhension de l'une de ses facettes fondamentales. En outre, cela aidera à éviter des jugements hâtifs au sujet de la situation présente de cet homme dans un monde où la temporalité prend une importance et des valeurs parfois insoupçonnables.

Ce qui risque le plus de surprendre, chez lui, c'est son attitude à l'égard du temps. Sans aucune intention dépréciatrice, nous pouvons avancer qu'il est presque impropre de parler d'une attitude réelle à ce sujet. En effet, il ne semble guère préoccupé d'en avoir une. Fidèle à notre principe de départ qui veut que chaque investigation soit à la fois le résultat d'une acceptation des réponses et d'un soupçon méthodologique, nous nous sommes d'abord demandé s'il ne s'agit pas là d'un moyen habile pour éviter les indiscrétions corrosives, ou

indésirables, de la part de l'enquêteur. Or, la moindre observation, et une attention un tant soit peu suivie, permettent déjà de relever une véritable « attitude » défaitiste, chez le marocain illettré, quand il est question d'une quelconque domination du temps humain. C'est cette même attitude qui colore, en quelque sorte, sa conception de la dimension temporelle. Le problème du temps n'est abordé que sur la défensive. S'il ne tient pas à ce qu'on lui en parle, ou s'il évite la discussion en alléguant que « Dieu seul sait ce qu'il est », voilà une féconde matière à interrogation. Sa surprise est visiblement plus grande que lorsqu'il est question de ses attitudes à l'égard de la dimension spatiale. Autrement dit, il ne saurait être question, chez lui, de cet être tellement fantomatique qui ne signifie qu'à travers les traces vieillies qu'il laisse derrière lui, comme des traînées d'usure. Nous voilà donc, une fois de plus, en présence d'une représentation où la temporalité ne se laisse appréhender que par suggestions lointaines. En d'autres termes, presque rien n'est sorti de cette première tentative d'approche.

*
* *

Nous avons essayé de comprendre pourquoi la littérature coloniale, qui s'est proposé de rendre compte de la société marocaine, n'a abouti qu'à des descriptions inutiles ou à des développements de préjugés de toutes sortes. A chaque écrit, elle montre du doigt son impuissance flagrante à pénétrer l'univers mental du marocain qui a d'emblée été assimilé à un échantillon humain d'une vulgaire espèce, ou à un individu sans réelle profondeur. Tel

est le double canevas sur lequel brodent un Georges Hardy (1) ou un Paul Odinot (2) pour ne citer que ces deux là.

C'est aussi pour cette raison que la plupart des écrivains, formés à la même école qu'eux, n'ont pas été capables de nous faire toucher du doigt la véritable conception du temps, ni de l'espace chez le marocain traditionnel. Les affirmations succèdent aux affirmations et les préjugés préparent les préjugés. Ainsi, voulant nous faire saisir la conception de la dimension temporelle chez la population marocaine traditionnelle, Georges Hardy a cru largement suffisant de déclarer : « le temps ne compte guère pour elle. En dehors des obligations saisonnières qui s'imposent brutalement aux paysans, il semble que tous ces hommes se comportent comme s'ils avaient l'éternité devant eux » (3).

Ceux qui avancent de telles affirmations se gardent, le plus souvent, de s'en expliquer pour la bonne raison qu'ils ne savent pas à quoi les rattacher. Autrement dit, les préjugés méprisants cèdent le pas, et les obnubilent, au point de leur faire prendre leur discours filandreux pour des explications hautement élaborées. Nous profitons de cette occasion pour soutenir que la population marocaine traditionnelle est loin de se comporter comme si elle avait l'éternité devant elle. Son observation attentive, et sa compréhension réellement sympathique, laissent sentir son indifférence à l'égard du temps. Cependant, cette impression n'est pas la cause de son comportement temporel, mais, à n'en pas douter, l'une des multiples conséquences de données

(1) *L'âme marocaine*, Paris, Rivière, 1939.
(2) *Le monde marocain*, Paris, Rivière, 1926.
(3) Ouvrage cité, p. 42.

souterraines. N'oublions pas que la patience, ou l'attente stoïque de l'avenir, ne relèvent aucunement, chez elle, d'une velléité de domination ou de possession du temps. Elles sont plus exactement des signes d'un réalisme particulièrement fataliste qui se résume dans l'acceptation inconditionnelle des verdicts de Dieu, ou de ses volontés. En veut-on une preuve ? Il suffit de prêter l'oreille dans les rues, ou dans les discussions. Le voyageur ne doit jamais être blâmé pour son retard parce qu'il est « entre les mains de Dieu ». Rien ne doit être pensé dans l'avenir sans que cela ne soit accompagné de la formule bénéfique *in cha Allah* (si Dieu veut). Mieux encore, un adage couramment utilisé signifie que « personne ne possède son âme (entendons son existence) dans un tube », pour suggérer que Dieu seul sait ce qu'il voudra faire des hommes et ce dont l'avenir sera fait.

Ainsi se résume cette attitude quelque peu défaitiste que nous venons d'évoquer, chez le marocain illettré, à l'égard de la dimension temporelle.

Cette justification, qui est tant alléguée, ne nous semble épuiser le fond du problème que partiellement. Comme nous l'avons déjà fait remarquer, les réalités métaphysiques ne continuent d'avoir de mordant dans l'existence des populations traditionnelles que si elles sont soutenues, en permanence par des valeurs diverses directement vécues. Il va sans dire que par un excès de pitié sincère, ces hommes s'interdisent de se projeter dans l'avenir et réduisent ainsi toutes les anticipations qui font appel, plus ou moins directement, à un avenir sur lequel on croit avoir quelque emprise. Le faire sans précautions verbales pieuses équivaut, en un sens, à entrer dans les desseins de Dieu. Mais toutes ces considérations ne permettent de saisir qu'une facette

de la représentation temporelle chez les marocains illettrés. Nous sommes convaincus que des éléments de réponse plus satisfaisants doivent être cherchés ailleurs afin d'en compléter la compréhension.

Pour y parvenir, nous devons procéder, au préalable, à un essai de détermination de la réalité temporelle chez les hommes qui nous préoccupent. Mieux encore, nous aurons à nous interroger sur la nature de celle-ci dans leur esprit afin de la cerner et de la soumettre à une analyse approfondie. Autrement dit, qu'est-ce que le temps pour eux ? Par quoi arrivent-ils à en parler, ou à le définir ? Voilà des interrogations légitimes auxquelles les chercheurs n'ont pas cru devoir répondre et que nous soulevons à nos risques.

Il est particulièrement éclairant de relever qu'à la question qui leur a été posée de savoir ce qu'est le temps, ils répondent que ce sont « les jours de Dieu » (*ayyam Allah*) ; invités à fournir plus de précisions, ils ajoutent que ce sont les Vendredis, les fêtes et les occasions où Dieu nous impose des obligations. En d'autres termes, la dimension temporelle est loin d'être un cadre fictif qu'ils se proposent de remplir d'activités quotidiennes organisées. Elle n'est pensée, dans ce cas, que par rapport à des réalités saillantes, plus ou moins conditionnées par le sacré. Elle ne se pense pas comme un moyen gratuit des réalisations humaines, ni comme leur cadre anonyme, mais comme occasion de manifestation des épisodes affectifs saillants de la vie. C'est même l'affectivité qui lui donne, en un sens, sa première consistance. Nous devons retenir cet élément de réponse qui nous guidera dans la suite de notre investigation.

Le temps, chez le marocain illettré, se définit rarement par lui-même, c'est-à-dire comme possibi-

lité, mais en tant qu'occasion à coloration spécifique, à des comportements rituels, ou en tout cas, en rapport plus ou moins visible avec l'une des multiples formes de sacré dont est lestée la *weltanschauung* marocaine traditionnelle. Nous n'ignorons pas qu'il faut une grande abstraction pour arriver à penser le temps comme un cadre prêt et anonyme à des activités diverses.

Mais, l'une des caractéristiques de la mentalité traditionnelle, d'une manière générale, est d'être essentiellement sélective. Autrement dit, elle a une conception spécifique de l'abstrait et du concret. Et c'est pour n'avoir pas compris une telle spécificité de ses diverses normes que beaucoup de chercheurs en ont hâtivement conclu à l'infériorité, voire à l'existence même, de la mentalité dite archaïque (4). La dimension temporelle n'arrive à être pensée pour elle-même que dans la mesure où elle atteint un degré irréversible de désacralisation. A titre comparatif, nous rappelons que l'européen, qui a largement entamé la sacralité du temps, ne pense ce dernier que dans le cadre de la triade indissociable : espace-temps-argent. Ses diverses activités se représentent dans ce canevas que la société de consommation a mis longtemps à élaborer et qui a fini par s'imposer à ses sujets.

Or, n'étant pas encore victimes d'une activité sociale délirante, les populations traditionnelles marocaines ont du temps une double représentation qui ne constitue, en fin de compte, que deux faces d'une réalité monolithe. D'une part, il est conçu comme la possession exclusive de Dieu. D'autre

---

(4) Outre l'œuvre de Lévi-Strauss, celle de Marcel Griaule est une sévère infirmation de pareille thèse. *Dieu d'Eau* en est une excellente introduction. (Paris, Fayard, 1967).

part, il n'est considéré à l'échelle humaine, traditionnelle, qu'en tant que support d'activités plus ou moins visiblement ritualisées. Mieux encore, c'est une sorte de métronome invisible dont les mesures qu'il bat ne sont pas toutes entendues avec les mêmes oreilles, ni avec ce que nous nous permettons d'appeler une attention monocorde. Bref, il n'acquiert un commencement de consistance que lorsque des rites et des formes diverses de sacré l'arrachent à son imperceptible anonymat. D'ailleurs, à y voir de plus près, l'existence des hommes qui nous préoccupent, ici, reste particulièrement marquée par des rites de divers registres, comme nous l'avons déjà constaté, et se rapportant aux différents niveaux de sacré. Or, l'une des intentions essentielles de tout rite est de se dérouler suivant une ordonnance minutieusement préparée au préalable. Sa valeur première réside, pourrons-nous dire, dans son déploiement temporel obligatoire, presque chronométré. Et si dans ses autres occupations à coloration mondaine, le marocain illettré ne semble accorder qu'une maigre importance au temps, cette dimension acquiert une valeur fondamentale dans les différents accomplissements rituels de son existence. Dans *Le règne de la quantité et les signes des temps,* René Guénon rappelle, dans une note suggestive que « le rite est, étymologiquement, ce qui est accompli conformément à l'ordre, et qui, par suite, imite ou reproduit à son niveau le processus même de la manifestation ; c'est pourquoi, dans une civilisation strictement traditionnelle tout acte, quel qu'il soit, revêt un caractère essentiellement rituel » (5).

Nous retenons cette suggestion éclairante tout en rectifiant que même dans les couches les plus

---

(5) p. 43, Gallimard, 1970.

traditionalistes de certaines sociétés, les actes restent différemment colorés et ne sont pas tous uniformément ritualisés. Autrement dit, rappelons encore que les multiples rites que nous enregistrons actuellement, ne sont pas loin d'être entamés. Traduisons encore : avec la génération de nos parents, et grands-parents, nous assistons sans doute à l'ultime manifestation de tout un héritage de rites et de traditions qui ont traîné une usure plusieurs fois séculaire avec eux. Mais, le plus important à retenir reste le rapport insoluble, chez eux, du temps et des rites. Le premier n'est pensé que dans la possibilité que lui offrent les seconds de se manifester comme instant sacré. Or nous avons montré combien le sacré, dans ses divers aspects et registres, semble réclamer la dimension spatiale, réellement terrienne, comme support fondamental.

En d'autres termes, la mentalité marocaine populaire nous semble volontairement totalisante dans la mesure où elle veut appréhender les réalités par groupe, et presque jamais par unité. Voilà une infirmation pour ceux qui veulent confiner certains hommes dans le cadre caduc de ce qu'ils appellent péjorativement « mentalité primitive » et qu'ils caractérisent comme essentiellement incapable de dépasser un degré très rudimentaire de complexité. L'espace n'acquiert de valeur et ne suscite de l'intérêt que dans la mesure où il entretient des rapports intimes définis avec les divers paliers du sacré. De son côté, le temps ne perd de sa linéarité monocorde que par des rappels spatiaux, pouvons-nous dire. Ainsi, et comme nous avons essayé de le suggérer tout au long de ce travail, la dimension spatiale reste, chez le marocain illettré, une condition de la double valorisation du temps. En effet, ce dernier n'accède à une existence réellement sentie

que par des rapports rituels sacrés qui se développent, à leur tour, sur la matérialité terrienne. Le sacré, le temps et l'espace sont, en fin de compte, les facettes d'une même réalité qui donne la priorité tantôt à l'une, tantôt à l'autre composante afin de se manifester selon les circonstances. Nous estimons que celui qui néglige une telle évidence se condamnera soit à des affirmations gratuites sur un univers mental dont il a distraitement rejeté l'une des clés, soit à considérer la représentation de la dimension temporelle, chez les hommes qui nous intéressent, comme un épiphénomène problématique.

C'est pour éviter l'une et l'autre tentation que nous jugeons à la fois nécessaire et efficace de rattacher la conception de cette dernière, chez les marocains illettrés, à un ensemble dont nous n'avons, certes, qu'une idée imparfaite, mais vers lequel nous mobilisons tout l'effort sympathique qu'il nous est possible d'accomplir. Or, nous avons déjà vu combien l'analyse patiente de leur représentation de la dimension spatiale ouvre d'itinéraires inespérés pour la reconstitution partielle de leur *weltanschauung* dans la mesure où elle a largement aidé à en décrypter les aspects archaïques, ou oubliés, particulièrement précieux. Sa compréhension, dans ce qu'elle a à la fois de fondamental et de surprenant pour ceux qui ne la vivent que par occasion, éclaire par éclaboussures, le sens et la nature de leur conception du temps. Celui-ci nous semble, chez eux essentiellement spatialisé. Nous soutenons que c'est dans cette voie que doit être recherchée sa réelle signification populaire, traditionnelle. Mais, avant de nous en expliquer davantage, nous nous permettons une courte digression au terme de laquelle nous retrouverons, mieux armé, notre propos initial.

Nous l'avons déjà signalé, tous ceux qui se sont intéressés au problème du temps chez les populations dites traditionnelles, n'ont pas cru devoir mettre l'accent sur ce que nous considérons, en toute humilité, comme le cœur même du débat. Voulant résumer cette difficulté et lui imprimer une consistance moins nébuleuse, Georges Gurvitch n'a pas tout à fait évité l'écueil qu'il a voulu circonscrire et pulvériser (6) : Voulant s'attaquer aux causes fondamentales d'une certaine inefficacité de la conception du temps des sociétés archaïques, féodales et théocratiques, il a éludé la difficulté en la baptisant. Pour lui, celles-ci vivent et cultivent une circularité temporelle qui dispense « l'illusion de l'éternité vivante » (7).

Nous ne saurons plaquer sans risque une telle conclusion sur la conception du temps chez les marocains illettrés pour les raisons soutenues plus haut. La cyclicité temporelle ne peut être cultivée pour elle-même, ni être une réalité désincarnée. Georges Gurvitch, théorisant rapidement la difficulté, ne s'est guère occupé d'en analyser les tenants et les aboutissants concrets. Chez les hommes qui nous intéressent ici, une quelconque circularité temporelle n'est qu'une vue de l'esprit. La preuve en est que chaque fois qu'on leur fait remarquer que les fêtes et les saisons, par exemple, se répètent toujours les mêmes, ils répliquent que ce n'est qu'illusion et que ce sont « nos vies qui passent ». Il nous faut donc chercher ailleurs l'origine plausible qui soutient souterrainement soit la cyclicité, soit la

---

(6) Voir *La multiplicité des Temps Sociaux*, C.D.U. (Sorbonne), 1961.

(7) *Ibidem*, p. 33.

linéarité mouvante du temps social dans lequel se développent certains groupes humains.

Toute discussion attentive et suivie avec eux laisse transparaître, non pas l'ombre d'un quelconque « retour éternel » tant défendu par des auteurs rapides, mais plutôt un temps fougueux, à la dérive. Ces hommes ne semblent avoir pour le dominer, symboliquement, et pour ainsi dire inconsciemment que l'évocation de l'omnipuissance divine et l'observance survalorisante des rites. Il devient à la fois réel et rassurant en se prêtant, à son tour, à ce que nous pouvons appeler un remplissement rituel directement coloré de l'une des teintes possibles qu'offre la gamme populaire traditionnelle de sacré. Et si pour eux, temps et espace restent liés et émergent par lots à double face, c'est parce qu'ils sont d'abord remplis à la même source : celle du sacré. Pour ne pas alourdir notre investigation par des redites, nous ajouterons simplement deux petits éclaircissements.

Le premier, emprunté au sacré théologique, donnera l'occasion d'entrevoir à quel point le Vendredi porte un nom significatif et reste auréolé d'un éclat qui intéresse notre propos. En effet, *al joumou'ah* renvoie à deux registres dont la complémentarité est hors de doute. C'est à la fois le symbole de la « réunion » hebdomadaire des musulmans pour l'accomplissement de la prière communautaire, et de l'unité, voire de l'union, de tous ceux qui adhèrent à cette confession. Or, une fois de plus, celle-ci réclame, pour se réaliser et se manifester, un support spatial circonscrit qui est la mosquée principale de la ville, ou du village. Pour mieux faire sentir la nécessité de cette union-réunion, celui qui est empêché d'y assister doit, comme pour se racheter, accomplir quatre inclinations rituelles (*raka'at*) au

lieu des deux requises dans la prière commune. Ajoutons à cela un autre détail qui nous semble particulièrement éclairant au sujet de la nécessité d'une telle union-réunion des fidèles. Les hommes, occupés à diverses activités, doivent tout arrêter à l'appel de la prière de ce jour. Mais cette exigence admet une exception fort éclairante par elle-même. Si toutes les activités doivent cesser au moment de l'appel, ceux qui sont en train de rédiger un acte de mariage, ainsi que ceux qui y assistent, comme témoins, amis ou parents, sont autorisés à ne pas y aller, c'est-à-dire à ne pas se « disperser », pour reprendre l'expression coranique (8). Si commerce et contrats divers doivent être suspendus au profit de la prière communautaire, l'acte de mariage n'échappe à cette recommandation, sans doute, que parce que l'union en est l'essence même. Ce serait en effet suspendre une union authentique durable qui constitue l'un des fondements complémentaires de la foi, pour un autre, recommandé, certes, mais dont la portée religieuse et sociale n'a pas la même résonnance.

L'autre exemple sera emprunté au registre du sacré hagiologique qui fournira, à son tour, la preuve de l'étroitesse des rapports des dimensions temporelles et spatiales dans la *weltanschauung* populaire marocaine.

A Marrakech, le quatrième jour de la fête du *Mouloud* est marqué par l'envoi d'une chamelle offerte par les tanneurs de la ville au sanctuaire de Moulay Brahim. L'animal est censé représenter le mal de la ville qu'on expulse en lui faisant quitter son territoire et en le consacrant à un saint dont la protection a depuis longtemps fait ses preuves.

(8) *Coran*, LXII, 9-11.

Signalons que la date de cette pratique est susceptible de renseigner sur un aspect de la conception du temps chez les marocains illettrés. La fête du *Mouloud* garde, dans leur esprit, une double signification dont nous venons de voir le rapport avec une conception sacrée du temps. C'est à la fois la commémoration de la naissance du Prophète qui a été, en un sens, récupérée par la logique populaire et une nouvelle possibilité de faire des vœux (qui seront, dans le cas présent, transmis par la chamelle qui quitte la ville, chargée d'ex-voto.). L'occasion est, on ne peut plus, propice pour espérer un renouveau revitalisant grâce au sacré auquel ce dernier reste intimement lié. Par ailleurs, n'oublions pas que cette fête est considérée comme la dernière de l'année hégirienne, dans les milieux marocains traditionnels. Elle est donc, de ce fait, tout à fait indiquée pour permettre la liquidation symbolique du mal éventuel dont on craint l'offensive. Cette croyance mérite davantage d'analyse.

Selon le calendrier proprement hégirien, la fête du *Mouloud* n'est pas la dernière, comme le pense volontiers la tradition populaire marocaine, mais bien la première. Nous nous trouvons alors face à une ambiguïté chronologique dont rien ne semble signaler l'origine. Or, cette situation n'est pas vécue comme telle par les masses concernées. Sans vouloir être précipitamment affirmatif, nous estimons qu'il s'agit là, sans aucun doute, des séquelles d'une chronologie symbolique fort antique dont les aspects superficiels se sont seuls perpétués alors que sa signification originelle a été franchement oubliée. Son ambiguïté invite à être plus soupçonneux, certes, mais fidèle à notre principe méthodologique initial ; nous préférons éviter des conjectures hasardeuses. La constatation seule de cet indice est

lourde d'une signification dont nous pressentons la portée sans pour autant arriver à en préciser rigoureusement, c'est-à-dire par des données réelles concrètes, la véritable source.

Ces deux exemples seuls peuvent déjà nous mettre sur la voie de la compréhension de la temporalité marocaine traditionnelle. Si elle est constamment liée à la dimension spatiale, c'est parce que le sacré reste à la fois la meilleure possibilité de leur manifestation et leur ciment. Le temps semble être un ensemble d'échappées à la monotonie chronologique profane. Et là, nous retrouvons l'une des thèses les plus lumineuses de Louis Massignon au sujet du temps dans la pensée islamique. A l'exception de quelques penseurs arabo-musulmans, le temps a été représenté non pas comme « ...une durée continue, mais une constellation, une voie lactée d'instants... » (9). Ainsi, Massignon a eu l'heureuse intuition de saisir que d'une manière générale, la théologie islamique reste une volonté de synthétiser certaines formes de sacré populaire avec la doctrine religieuse orthodoxe.

Sans entrer dans des considérations philosophiques à ce sujet, nous estimons que si la dimension temporelle n'a pas, à proprement parler, d'autonomie chez les marocains illettrés, c'est parce qu'elle réclame constamment, pour se manifester, le double support du sacré et de l'espace. C'est là, nous semble-t-il, l'une des raisons fondamentales qui l'empêchent de s'individualiser et d'être une possibilité permanente monnayable au lieu de rester une suite d'occasions de solidifier le sacré de divers registres.

---

(9) Voir l'article : Le Temps dans la pensée islamique, *Parole donnée*, pp. 352-360. Collection 10-18, Paris, 1970.

C'est pour cela aussi que le temps, au lieu d'être représenté comme une réelle dimension protéiforme, stagne pour ainsi dire dans la rigidité saptiale. Autrement dit, pour qu'il devienne un véritable tremplin multidimensionnel, et représenté comme tel, il faudrait introduire une volonté corrosive qui puisse à la fois le désacraliser, le ventiler et le déspatialiser, pour oser un néologisme. Nous soupçonnons donc la survalorisation de l'espace, chez ces hommes, de fétichiser, en un sens, la dimension temporelle en la chosifiant et en réduisant son pouvoir à une simple donnée du sacré (10).

En d'autres termes, pour que leur dimension temporelle acquière davantage d'efficience et ouvre de nouveaux horizons, il est nécessaire de la laïciser, en quelque sorte, c'est-à-dire d'en réviser les frontières entre ses différents paliers. Mieux, on doit procéder même à la création et à la définition rigoureuse de ces derniers. Nous sommes persuadés que la représentation du temps est une donnée fondamentale des diverses *weltanschauung* qui varient d'une culture à une autre, ou même au sein d'une seule société caractérisée. C'est une belle évidence, pourra-t-on songer. Mais beaucoup de fausses routes et d'erreurs s'élaborent sur la négligence injustifiée des évidences apparemment inoffensives. Le jour où les conceptions spatiale et temporelle seront suffisamment ventilées des symboles qui les lestent de longue date, la mentalité marocaine traditionnelle retrouvera des dimensions insoupçonnables. Cette décantation doit être précédée d'une occasion inespérée, peut-être, de tout repenser, ne serait-ce que pendant une génération. Cette génération

(10) Voir la judicieuse remarque de J. Berque sur la « fétichisation », p. 171 et suivantes. Gallimard, 1970 : *L'Orient second*.

mitigée, la nôtre, est historiquement et culturellement vouée à être une étape à la fois angoissante et sans réelle transparence. Son caractère forcément double l'oblige, un peu malgré elle, à une double vocation : servir de soudure entre la Tradition et le Renouveau (incertain), tout en étant une rude épreuve pour des valeurs antiques encore inégalement opérantes. Plus encore, la génération de soudure est un interminable test pour des signes et des significations dont elle est souterrainement porteuse malgré le beau vernis de valeurs d'adoption plus ou moins imposées et d'origines extérieures diverses. De nouvelles valeurs, émanant d'un syncrétisme urgent imposé par la situation historique présente entre l'ancien et le nouveau, côtoieront et peut-être même heurteront d'antiques symboles soutenus par la Tradition.

Afin de compléter notre analyse, certaines intuitions, ou même les timides prophéties que nous venons d'oser, nous aimerions revenir à une idée de Georges Gurvitch que nous appelons volontiers à notre secours.

Il a judicieusement fait remarquer que les groupes traditionnels qui ont tendance à fonctionner sur des canevas sociaux à forte densité symbolique, ne manquent pas de se retrouver, au fil de l'évolution historique corrosive, dans des situations peu confortables, incertaines. Cela est dû à ce que « les symboles sont constamment menacés de se voir débordés, de se trouver en retard sur ce qu'ils devraient symboliser. Ils ne suffisent que très rarement à leur tâche, si bien qu'à chaque tournant, on est tenté de de parler de leur fatigue, sinon de leur désarroi » (11). En effet, à peine ont-ils le

(11) Ouvrage cité, p. 31. Voir aussi pp. 32-34.

temps de se cristalliser qu'ils commencent déjà à être transformés, sinon usés, ou même relativement anachroniques. Nous avons là une belle affirmation, ou tout au moins une féconde mise en garde contre toute archétypologie rapide qui pèche par absence de sens historique. Nous estimons que les symboles diversement colorés de sacré qui soutiennent la mentalité marocaine traditionnelle sont à l'origine d'une certaine angoisse qu'elle semble ressentir confusément, de nos jours. Ils se heurtent à la fois à un mépris visible de l'observateur national, ou étranger, et à d'autres normes qui s'imposent, tant du dedans que du dehors, à la société marocaine globale (12). Peut-être sommes-nous parmi les derniers témoins extérieurs et impuissants de l'usure accélérée des symboles particulièrement patinés et inopérants parce qu'ils montrent du doigt, malgré eux, leur anachronicité.

C'est par cette dernière constatation qui est, un peu à son insu, une grave prophétie de la génération moderne présente sur celle qui lui a donné lieu, que nous laissons transparaître presque un droit à la différence que la première – la nôtre – semble revendiquer silencieusement. Celle-ci même, qui est manifestement mitigée parce que ses racines sont maroco-musulmanes, alors que ses strates superficielles récentes sont ambiguës.

En effet, la génération observatrice, juge et critique de celle qui est cataloguée « traditionnelle » ne peut être exagérément sévère, incompréhensive ou injuste sans que cela ne se retourne, du coup,

(12) Signalons que les masses marocaines traditionnelles appellent la jeune génération montante « les colonisateurs de chez nous » ou « colonisateurs de l'intérieur ». De telles appellations sont éloquentes en elles-mêmes.

contre elle-même. Autrement dit, en analysant la représentation des dimensions spatiales et temporelles des marocains illettrés, qui sont les réels tenants de la Tradition, ce sont les nôtres qui s'éclairent, par un choc en retour, nous livrant ainsi une sorte de négatif d'une *weltanschauung* visiblement transformée, sans doute assez usée, tout en laissant entrevoir des itinéraires possibles de changements et de différences. Or, c'est à la croisée des chemins, et partant des générations, que le choix syncrétique obligatoire s'impose.

Entre la Tradition et la Modernité, le choix ne se fait guère de gaîté de cœur. Il faut mordre aux deux tout en restant soi-même. Et là, nous rappelons l'espoir de beaucoup d'amis européens que résume M. Chombart de Lauwe : « Nous attendons des Africains qu'ils gardent leur personnalité » (13). Ce n'est point une invitation tendancieuse au statisme traditionalisant à outrance, mais une instigation sincère à un syncrétisme laborieux qui revitalise sans dépersonnaliser les générations de soudure cultivées dans un présent multidimensionnel et qui sont porteuses d'avenir.

---

(13) *Pour une Sociologie des Aspirations*, p. 268, Paris, Gonthier, 1969.

CONCLUSION

Au terme des méandres de notre investigation, une pause interrogative ne serait guère de trop. Sommes-nous réellement parvenus, à force de compréhension et de sympathie, à pénétrer l'univers des marocains illettrés par ce que nous nous permettons d'appeler une brèche spatiale, ainsi que les réalités complexes qui s'y greffent ?

Il serait très osé d'être catégoriquement affirmatif, surtout que le présent travail se veut à la fois une ébauche modestement consciente de ses limites quant à la reconstitution des données forcément vestigielles de toute une *weltanschauung*, et une série d'interrogations méthodologiques visant à éclairer notre itinéraire (1).

Nous savons à quel point la dimension spatiale, dans ce qu'elle a de terrien et de chtonien, est constamment présente dans les différents rites de passage encore observés dans les milieux marocains

---

(1) « Les sociétés décolonisées sont des sociétés qui ne supportent guère l'investigation sociologique directe telle qu'elle est pratiquée en Europe ou aux Etats-Unis. D'où la nécessité d'une sociologie qui se serve de n'importe quel support comme révélateur des normes et valeurs sous-jacentes aux conduites et attitudes des groupes. Cette sociologie indirecte a des avantages essentiels dans la phase actuelle » Jean-François Clément, article cité, p. 125.

traditionnels. De la naissance à la mort, elle semble rythmer, plus ou moins visiblement, l'existence des hommes dont le sacré occupe, à son tour, une dimension primordiale. Elle est même trop présente dans les familles franchement traditionnelles puisque les femmes accouchent dans une sorte de grand plat contenant de la terre qu'on apporte de l'extérieur et qu'on couvre d'un tissu blanc (2). Il s'agit là, sans doute, de la réplique de l'espace extra-domestique qu'on veut être le premier à accueillir le nouveau-né, comme pour le lui présenter prématurément et lui en imprimer la *baraka.*

Cette pratique a un rapport certain avec la dimension spatiale, terrienne, voire chtonienne, puisque ce plat, ainsi garni, s'appelle *hafra,* c'est-à-dire un trou. La raison en est, dit-on, que « l'homme vient de la terre et revient à la terre », comme pour reprendre, et appliquer à la terre, un enseignement coranique à ce sujet (3). Mais nous en saisissons mieux la réelle signification en la rattachant, comme il se doit, aux sacrés domestique et hagiologique. D'ailleurs, juste après l'accouchement, la terre recueillie dans le grand plat est jetée dehors, comme pour annoncer, aux forces invisibles qui accueilleront, le quarantième jour, le nouveau-né. Espace sacré et temps ne sont plus que les facettes complémentaires, d'une même existence. Signalons aussi que les mères qui espèrent voir vivre leurs enfants, leur trouent le lobe de l'oreille et y fixent un fil d'or, ou d'argent, juste au moment où ils sont recueillis dans le grand plat plein de terre. Celle-ci,

---

(2) Pratique observée dans tout le Sud, dans les familles les plus conservatrices.

(3) *Coran* : III, 59. VII, 12. VX, 26, 28, 33. XVII, 61. XXXVIII, 71, 76.

qui sera jetée, expulsera de la maison où l'enfant est né, tout mal éventuel qui pourra lui nuire, ou l'emporter. Quand il s'agit d'un garçon, qui n'est généralement pas soumis à cette dernière pratique, les femmes pensent que cela trompera la mort qui le prendra pour une fille et l'épargnera (4). Mais, dans tous les cas, elle vise à faire au nouveau-né un moindre mal qui est un symbole très ténu du mal suprême : la mort.

Cet exemple a été donné pour une double raison : d'abord, comme illustration complémentaire afin de suggérer, une fois de plus, que la dimension spatiale, avec tous ses dérivés, ne fait pas mine d'épiphénomène, dans les milieux marocains traditionnels ; d'autre part, pour soulever quelques problèmes relatifs aux multiples mutations face auxquelles la mentalité populaire traditionnelle se retrouve quotidiennement.

En effet, la conception générale du monde qui en résulte ne doit pas être regardée comme un ensemble de réalités désincarnées, ou en dehors de toute évolution. Elles ne doivent être ni substantialisées, ni hypostasiées puisque l'historicité les guette à chaque tournant. Les contacts avec la modernité se multiplient, mais avec une improvisation et une inconséquence franchement désinvoltes, ou en tout cas dont les résultats sont loin d'être rassurants (5).

(4) C'est pour cela qu'il n'est pas rare de rencontrer des enfants, ou des adultes de sexe masculin qui portent des fils d'or, ou d'argent dans le lobe de l'oreille droite. Certains vont même jusqu'à justifier cela en disant qu'il s'agit d'un signe de leur ascendance illustre, ce qui est évidemment une élaboration secondaire et une justification de dernière minute d'une réalité originelle.

(5) A ce sujet, le livre de Germaine Tillion, *L'Afrique bascule vers l'avenir*, Minuit, 1961, est une excellente introduction. Malgré l'évolution historique, ses intuitions et ses vues n'ont pas vieilli.

Celle-ci s'amorce avec la résolution de mépriser catégoriquement tout ce qui relève de la Tradition malgré les déclarations discrètes des responsables de tenir compte des véritables réalités nationales authentiques. Or, pour ne prendre que l'exemple précis des nouveaux quartiers dits « pilotes », construits par les pouvoirs publics marocains pour abriter les populations relativement déshéritées, généralement très attachées aux traditions, il est facile de relever une absence flagrante de connaissances psycho-sociales des personnes concernées. Ces nouveaux quartiers en béton sont, socialement parlant, d'horribles machines à abriter les individus. De l'avis des personnes qui les occupent, les relations entre voisins, ou co-locataires, se déshumanisent au point même où la notion de voisinage, tant chargée de sens dans les quartiers traditionnels anciens, dont elles débarquent, accuse une dégradation flagrante. Ces mêmes personnes qui apprécient la solidité des locaux et certains aspects d'un confort relatif, avouent ne pas se sentir chez elles (6).

Sans vouloir médire outre mesure, à juste raison en un sens, de ceux qui sont techniquement chargés de l'élaboration de ces « boîtes à habiter » que sont les quartiers récents tant louangés par les esprits distraits et irresponsables, disons simplement qu'ils ont oublié les évidences. Nous avons essayé de faire remarquer à quel point la négligence, plus ou moins volontaire, des évidences peut conduire à des énormités. Dans les sociétés en pleine mutation, l'activité urbanistique, pour ne pas usurper sa signification humaine, ne doit plus se croire dispensée de connaissances et de soucis psycho-sociologiques.

(6) Nous pensons plus précisément aux ensembles urbanistiques de Juan el Afia, et surtout à ceux de Daoudiat à Marrakech.

Autrement, elle créera et activera le divorce entre les hommes et leur espace d'habitation et de fréquentation quotidiennes (7).

Nous ne pousserons pas l'idéalisme jusqu'à des réclamations techniques abusives puisque l'essentiel est de songer d'abord à loger décemment les populations dont les chiffres ne cessent de galoper. Cependant, ce souci, pour être attaqué avec une efficacité de bonne foi, ne doit pas pour autant faire oublier la conception que les concernés se font de l'existence. C'est pour cela que nous acceptons volontiers cette constatation pleine d'enseignements que nous propose M. Chombart de Lauwe : « ce qui nous fait défaut, c'est une anthropologie dans laquelle seraient définies les aspirations des hommes d'aujourd'hui en fonction de l'avenir qui s'impose à eux, en fonction des valeurs auxquelles ils sont attachés, des croyances, des symboles, des mythes qui orientent leur pensée dans la civilisation d'aujourd'hui » (8). Autrement dit, la meilleure compréhension des populations traditionnelles, en vue de les aider efficacement à entrer sans heurt dans un avenir forcément complexe, se doit de faire des plongées sympathiques régulières à la fois dans leur présent vivant et dans leur passé proche, ou lointain qui en est la source. Ainsi, la prévision aura beaucoup de chances de ne pas ressembler à une prophétie trompeuse qui tient à se réaliser malgré ses insuffisances humaines inacceptables. En d'autres termes, et pour mettre fin à cette courte digression,

(7) Si on parle de plus en plus, en Europe, des « psychoses de paliers » dans les grands ensembles urbanistiques modernes, il n'y a pas de raison de passer sous silence ce problème quand il s'agit des populations traditionnelles se trouvant dans le même cas.

(8) *Des hommes et des villes*, p. 85.

nous soutenons que beaucoup d'erreurs socio-politiques sont consommées avec un sang-froid bassement irresponsable tant que les résultats des recherches, et des monographies, en sciences sociales comme la psychologie sociale, l'ethnographie, par exemple, seront relégués par les dirigeants au rang d'une superflue littérature.

Pour le chercheur, toutes ces considérations sont loin d'être vaines dans la mesure où elles servent de point de repère qui permet d'évaluer à quel niveau se situent les problèmes possibles de l'adaptation des marocains illettrés traditionnels aux diverses mutations que connaît le Maroc contemporain. Elles aident aussi à soupçonner et à faire toucher du doigt les points brûlants de ce laborieux ajustage que la modernité semble imposer, avec une froide indifférence, à ces hommes. En effet, il est relativement aisé de prévoir les accrochages possibles, presque inévitables, des aspects fondamentaux de leur *weltanschauung* avec des normes récentes où prévalent d'autres perspectives et de nouveaux soucis.

Pour le chercheur marocain, une telle investigation tient un peu lieu de pélerinage aux sources, entreprise qui vise, entre autres buts, à reconstituer, presque symboliquement, les racines d'une tradition populaire qui lui a servi, et qui sert encore, d'humus sur lequel il a grandi. En lui, il réalise et repense quotidiennement un fond traditionnel et des engrais culturels d'importation. Bref, élevé sur les belles terres de la Tradition, et armé d'une modernité syncrétique, il veut réaliser en lui leur rencontre, voire leurs heurts fécondateurs (9).

---

(9) Il pourra dire alors, avec une réelle assurance, comme Abdelkebir Khatibi : « qu'ai-je à craindre de ton rapt, Occident ? », ouvrage cité, p. 174.

Mais si une telle entreprise ne se fait pas toujours sans tiraillements, ni le cœur léger, comment ne comprendra-t-il pas à quel point le marocain illettré, vit sur des vestiges culturels dont il perd de plus en plus la réelle signification, et affronte, désarmé et contraint, des réalités nouvelles déracinantes ? Ni sa mythologie, ni ses rites para-islamiques qui ont une densité particulièrement adaptatrice, ne semblent lui assurer une confiance opérante. Il vit constamment un réel conflit entre des normes dont il se veut le continuateur volontaire, et des torrents centrifuges qui en font un observateur lointain et impuissant de valeurs extérieures incomprises. Bref, les tiraillements multiples que vivent, d'une manière générale, les acculturés, sont profondément ressentis, à un autre niveau, par les populations marocaines traditionnelles. Le malaise, voire l'angoisse, qu'elles vivent souterrainement sans vouloir en manifester les éclats, nous semblent un réel symptôme de la recherche désespérée de leurs sources originelles.

Or, cette quête se fait en eau trouble en raison du conflit impitoyable qui mine silencieusement tout ce qui, dans les traditions, refuse de se monnayer en termes d'efficacité, de désacralisation, de banalisation, bref de modernisme (10). En termes clairs et crus, ces populations auxquelles nous empruntons une face de notre image totale, sont malheureusement acculées à se rechercher dans une sorte de cénotaphe d'une tradition qu'elles ne peuvent ni reconstituer intégralement, ni opposer vigoureusement aux multiples offensives culturelles ambi-

---

(10) Pour que cet homme arrive à se sentir de plus en plus chez lui, partout, il se verra acculé par l'évolution historique impitoyable à « banaliser le monde », pour reprendre l'expression de Georges Balandier, *Afrique Ambiguë*, p. 8.

antes. Cela se résume, en gros, dans deux problèmes fondamentaux : reconstitution d'une antique unité de leur *weltanschauung*, et reconversion, ou monnayage laborieux de ces valeurs en de nouveaux signifiants. Or, cette double entreprise revivifiante recquiert une prise de conscience capable de bilans courageux et dispensatrice de nouvelles convertibilités culturelles.

Cependant, ce qui handicape les populations marocaines traditionnelles, c'est cette absence flagrante, presque irréversible, d'unité dans leur existence globale. Il y a encore un demi-siècle, la même unité enveloppait les différents paliers des activités quotidiennes. Des rites identiques étaient en vigueur aussi bien à la maison qu'à l'extérieur. La maison entretenait, grâce à cette continuité dynamique, un véritable « commerce d'immensité », pour reprendre l'heureuse expression de Gaston Bachelard (11). Mais, avec les mutations sociales rageuses actuelles, c'est plutôt un divorce quotidien qu'enregistre la vie traditionnelle entre l'intimité domestique et le monde extérieur. Plus encore, l'intimité et l'unité domestiques sont largement entamées, soit en raison de la présence des tenants inconditionnels de la modernité (les jeunes), soit par des éclaboussures insoupçonnées de l'extérieur.

Si le ton de ces remarques finales est manifestement pessimiste, c'est parce que nous pressentons la dégradation vertigineuse de tout un univers mental que nous avons espéré retrouver, de loin, certes, par une reconstitution vestigielle dont nous n'ignorons pas les insuffisances. Si nous avons privilégié la dimension spatiale pour tenter d'y parvenir, c'est

(11) *Poétique de l'espace*, p. 75.

parce que nous l'avons considérée comme une brèche inespérée, susceptible de nous aider, à force de sympathie et de réelle compréhension, à avoir un tableau synoptique d'un univers dont nous éprouvons, par delà notre lourde affiliation culturelle ambiguë à l'Occident, une lointaine nostalgie.

Marrakech, Juin 1972.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages et articles cités ou consultés

ABRAHAM Karl *Psychanalyse et Culture*, Paris, Payot, 1969.

ADAM André, *La maison et le village dans quelques tribus de l'Anti-Atlas*, in « Hespéris », 3ème et 4ème trimestres, 1950.

BACHELARD Gaston, *La poétique de l'espace*, Paris, P.U.F., 1967.

BAKKA Fatim, *Les structures sociales marocaines et leur rôle dans la croissance économique*, Thèse de troisième cycle, E.P.H.E., 1968.

BALANDIER Georges, *Afrique ambiguë*, Paris, collection 10-18, 1963.

BARDIN Pierre, *La vie d'un Douar*, Paris-La Haye, Mouton, 1965.

BASSET René, *Contes populaires berbères*, Paris, Leroux, 1887.

BASSET André, *Les noms de la porte en berbère*, in « Mélanges » (R. Basset), Paris, Leroux, 1925.

BASSET Henri, *Essai sur la littérature des berbères*, Alger, Carbonnel, 1920. *Le culte des grottes au Maroc*, Alger, Carbonnel, 1920. *Les rites du travail de la laine à Rabat*, in « Hespéris », 1er et 2ème trimestres, 1922.

BASTIDE Roger, *Sociologie et Psychanalyse*, Paris, P.U.F., 1955. *Anthropologie appliquée*, Paris, Payot, 1971.

BEIGBEDER Olivier, *La symbolique*, Paris, P.U.F., 1971.

BEN TALHA Abdelouahad, *Coutumes locales des musulmans de la ville de Moulay Idriss et de sa région à l'occasion du mois de Ramadan et du mois de Cha'bane*, « Bulletin de l'enseignement public au Maroc », 2ème et 3ème trimestres 1950.

BERQUE Jacques, *Qu'est-ce qu'une tribu nord-africaine ?* (Hommage à Lucien Fèbvre), Paris, Armand Colin, 1954. *Structures sociales du Haut-Atlas,* Paris, P.U.F., 1955. *Le Maghreb entre les deux guerres,* Paris, Seuil, 1962. *L'Orient second,* Paris, Gallimard, 1970.

BON Michel, *Personnalité et valeurs économiques des lycéens marocains,* Thèse de troisième cycle, E.P.H.E., 1970.

BONAPARTE Marie, *Psychanalyse et Anthropologie,* Paris, P.U.F., 1952.

BOUDERBALA Nagib, *Quelques données élémentaires sur l'évolution des structures agraires dans la plaine du Gharb,* « Revue de géographie du Maroc », p. 122, 1971.

BOUGHALI Mohamed, *Littérature coloniale et coopération étrangère,* « Revue Lamalif », N. 49, Juillet-Août, 1971. *Nouveaux ethnographes et vieille ethnographie,* « Revue Lamalif », N. 51, Novembre, 1971 (Casablanca). *Plaidoyer pour le monde rural* (Lecture de *l'Orient Second* de Jacques Berque), « Revue Lamalif », N. 52, janvier 1972.

BOURDIEU Pierre, *Sociologie de l'Algérie,* Paris, P.U.F., 1958. *La maison Kabyle ou le monde renversé (Mélanges* Lévi-Strauss*),* La Haye-Paris, Mouton, 1970.

BOURGEOIS Paul, *L'univers de l'écolier marocain,* Faculté des Lettres de Rabat, 1960.

BOURRILLY Joseph, *Eléments d'ethnographie marocaine,* Paris, 1922.

BOUSQUET G. H., *Deux remarques sur la circoncision musulmane,* Alger, « Bulletin des Etudes arabes », 1949.

BOUTHOUL Gaston, *Traité de sociologie,* Paris, Payot, 1968.

CAILLE Jacques, *La ville de Rabat jusqu'au Protectorat,* Paris, 1959.

CAILLOIS Roger, *L'Homme et le Sacré,* Paris, Gallimard, 1963.

CAZENEUVE Jean, *L'Ethnologie*, Paris, Larousse, 1967.

CHELHOD Joseph, *Le Sacrifice chez les Arabes*, Paris, P.U.F., 1955. *Les structures du Sacré chez les Arabes*, Paris, Maisonneuve-Larose, 1965. *Le Droit dans la société Bédouine*, Paris, Rivière, 1971.

CHOMBART DE LAUWE P.H., *Pour une sociologie des aspirations*, Paris, Gonthier, 1969. *Des Hommes et des Villes*, Paris, Payot, 1970.

CLEMENT Jean-François, *Etude sociologique d'un tremblement de terre au Maroc (février 1969)*, « Cahiers Internationaux de Sociologie », N. 50, juin 1971, pp. 95-126. P.U.F.

COULEAU Julien, *La paysannerie marocaine*, Paris, C.N.R.S., 1968.

DECROUX Paul, *La vie municipale au Maroc*, Lyon, Bosc, 1932. *La femme dans l'Islam moderne*, Casablanca, Imprimeries Réunies, 1947.

DERMENGHEM Emile, *Le culte des saints dans l'Islam maghrebin*, Paris, Gallimard, 1954.

DOLLFUS, *L'espace géographique*, Paris, P.U.F., 1970.

DOUTTE Edmond, *En tribu*, Paris, Geuthner, 1944.

DRISSI Hassania, *Le travail des femmes à Safi*, « Mémoire de l'E.P.H.E. », 1968.

DROUIN Janine, *Maternité et première enfance au pays Chleuh d'Amizmiz*, Mémoire de l'E.P.H.E. , 1968.

DURAND Gilbert, *Structures anthropologiques de l'Imaginaire*, Paris, Bordas, 1969.

DUVIGNAUD Jean, *Introduction à la sociologie*, Paris, Gallimard, 1966.

ELIADE Mircea, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1967. *Le mythe de l'Eternel Retour*, Paris, Gallimard, 1969.

FAHD Toufy, *La naissance du monde selon l'Islam*, Paris, Seuil, 1959.

FRAZER James, *Le rameau d'or*, Paris, Geuthner, 1924.

FREUD Sigmund, *Essais de psychanalyse appliquée,* Paris, Gallimard, 1971.

FRITSCH Vilma, *La Gauche et la Droite,* Paris, Flammarion, 1969.

GALAND-PERNET Paulette, *La légende des jours d'emprunt au Maroc,* in « Hespéris », pp. 29-94, 1958.

GALISSOT R. et VALENSI L., *Le Maghreb pré-colonial,* in « La Pensée », N. 142, 1968.

GAUTIER E-F, *Mœurs et coutumes des musulmans,* Paris, Payot, 1949.

GEORGES Pierre, *Géographie et sociologie,* Paris, P.U.F., 1966. *L'Action humaine,* Paris, P.U.F., 1968.

GIBB H. A. R., *Les tendances modernes de l'Islam,* Paris, Maisonneuve, 1949.

GORDON Pierre, *L'image du monde dans l'antiquité,* Paris, P.U.F., 1949.

GRIAULE Marcel, *Dieu d'Eau,* Paris, Fayard, 1967.

GUENON René, *Le règne de la quantité et les signes des temps,* Paris, Gallimard, 1970. *Le symbolisme de la Croix,* Paris, Collection 10-18, 1970.

GUERNIER Eugène, *L'Islam, la Berbérie et la France,* Paris, l'Union Française, 1950.

IBN HAOUQAL, *Configuration de la terre,* Paris, Maisonneuve-Larose, 1964.

HARDY Georges, *L'âme marocaine,* Paris, Rivière, 1939.

HART D. M., *Clan, lignade et communauté dans une tribu rifaine,* « Revue de géographie du Maroc », N. II, 1965.

HERBER Jean, *Notes sur les tatouages au Maroc,* in « Hespéris », 1er et 2ème trimestre 1946. *Tatoueuses marocaines,* in « Hespéris », 3ème et 4ème trimestres, 1948.

HERSKOVITS Melville, *Les bases de l'anthropologie culturelle,* Paris, Payot, 1967.

JOUIN Jeanne, *Chants et jeux maternels à Rabat,* in « Hespéris », 1er et 2ème trimestres, 1950.

JUSTINARD Colonel, *Folklore des Berbères marocains,* in « Hommes et Mondes », Octobre 1951.

KHATIBI Abdelkebir, *La mémoire tatouée,* Paris, Denoël, 1971.

LACOSTE-DUJARDIN Camille, *Le Conte kabyle,* Paris, Maspero, 1970.

LALU Pierre, *Le nourrisson et sa mère au Tafilelt,* in « Maroc Médical », février, 1948.

LAOUST Emile, *Mots et choses berbères,* Paris, Challamel, 1920.

LAROUI Abdallah, *L'histoire du Maghreb,* Paris, Maspero, 1970.

LAZAREV Grigori, *Modes d'organisation communautaire de l'espace dans le Pré-Rif,* in « Revue de géographie du Maroc », N. 8, 1965. *Structures agraires et grandes propriétés en pays Hayaïna,* « Revue de géographie du Maroc », N. 9, 1966.

LEDRUT Raymond, *Sociologie urbaine,* Paris, P.U.F., 1968.

LEGENDRE Marcel, *Suvivances des mesures traditionnelles en Tunisie,* Paris, P.U.F., 1958.

LEGEY Doctoresse, *Essai de folklore marocain,* Paris, Geuthner, 1926.

LEIRIS Michel, *Afrique Fantôme,* Paris, Gallimard, 1968. *Cinq études d'ethnologie,* Paris, Gonthier, 1969.

LEMPRIERE W., *Le Royaume de Fès pendant les années 1790-91,* Paris, 1801.

LENOBLE Robert, *Histoire de l'idée de Nature,* Paris, Albin Michel, 1969.

LESCHI et COURTOIS, *La toponymie ancienne de l'Afrique du Nord,* in « Onomastica », II, 1948.

LE TOURNEAU Roger, *Fès avant le Protectorat,* Casablanca, 1949 *La vie quotidienne à Fès en 1900,* Paris, Hachette, 1965.

LEVI-STRAUSS Claude, *Les structures élémentaires de la parenté,* Paris, P.U.F., 1949. *Anthropologie structurale,* Paris, Plon, 1958. *La pensée sauvage,* Paris, Plon, 1962. *Race et histoire,* Paris, Gonthier, 1968.

LOUBIGNAC Victorien, *La procession des cierges à Salé*, in « Hespéris », 1er et 2ème trimestres, 1946.

LOWIE Robert, *Histoire de l'ethnologie classique*, Paris, Payot, 1971.

MAQUET Jacques, *Les civilisations africaines*, Bruxelles, Marabout, 1962.

MARTIN L., *Description du quartier du Keddan à Fès*, « Revue du Monde musulman », IX, 1909.

MAS, Mme, *La petite enfance à Fès et à Rabat*, « Annales de l'Institut d'études orientales », Faculté d'Alger, T. XVII, 1959.

MASSIGNON Louis, *Le Maroc dans les premières années du XVIème siècle*, Paris, 1906. *Parole donnée*, Paris, Collection 10-18, 1970.

MATHIEU J. et MANEVILLE R., *Les accoucheuses musulmanes de Casablanca*, Paris, 1952.

MAUNIER René, *La construction collective de la maison en Kabylie*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1926. *Mélanges de sociologie Nord-Africaine*, Paris, Alcan, 1930.

MAUSS Marcel, *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot, 1967.

MICHAUX-BELLAIRE E., *Description de la ville de Fès*, Archives marocaines, XI, 1907.

MIQUEL André, *La géographie de Monde musulman jusqu'au milieu du XIème siècle*, Paris-La Haye, Mouton, 1967.

MITSCHERLICH Alexander, *Psychanalyse et urbanisme*, Paris, Gallimard, 1970.

MONTAGNE Robert, *Un magasin collectif de l'Anti-Atlas*, in « Hespéris », T. IX, 1929. *Villages et Kasbahs berbères*, Paris, Alcan, 1930. *La vie sociale et politique chez les Berbères de l'Afrique du Nord*, Paris, 1931.

MONTEIL Vincent, *La toponymie, l'astronomie et l'orientation chez les Maures*, in « Hespéris », 1er et 2ème trimestres, 1949.

ODINOT Paul, *Le Monde marocain*, Paris, Rivière, 1926.

OTTO Rudolf, *Le Sacré*, Paris, Payot, 1969.

PAILHOUS Jean, *La représentation de l'espace urbain*, Paris, P.U.F., 1970.

PANOFSKY Erwin, *Architecture gothique et pensée scolastique*, Paris, Minuit, 1967.

PAQUES Viviana, *L'arbre cosmique dans la pensée dans le Nord-Ouest africain*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1964.

PELLEGRIN Arthur, *Essai sur les noms de lieux d'Algérie et de Tunisie*, Tunis, S.A.P.I., 1948.

PELTIER-GROBLERON Jeanne, *Le Carnaval de l'Achoura à Ouarzazate*, « Revue Africaine », 1er et 2ème trimestres, 1948.

PETIT Madeleine, *Le phénomène religieux*, Paris, Bloud et Gay, 1966.

PIAGET Jean, *La représentation de l'espace chez l'enfant*, Paris, P.U.F., 1948.

PLANHOL Xavier de, *Le Monde islamique*, Paris, P.U.F., 1964.

PUCELLE Jean, *Le Temps*, Paris, P.U.F., 1967.

RABATE Marie-Rose, *La mascarade de l'Aïd el Kebir à Ouirgane (Haut-Atlas)*, in « Objets et Mondes », T. VII, 1967.

RADI Abdelwahed, *Processus de socialisation de l'enfant marocain*, Rabat, « Revue des Etudes Philosophiques et Littéraires », Avril, 1969.

RIOUX Georges, *Dessin et structures mentales (contribution à la compréhension de la mentalité traditionnelle nord-africaine)*, Paris, Les Belles Lettres, 1951.

SAPIR Edward, *Anthropologie*, Paris, Minuit, 1971.

SECRET E., *Les hammams à Fès*, « Bulletin de l'Institut d'Hygiène du Maroc », T. II, 1942.

SEFRIOUI Ahmed, *Les rites de la naissance*, Archives des Amis de Fès, 1952.

SMIHI Abdelhamid, *Le public marocain et le spectacle cinématographique,* Mémoire de l'E.P.H.E., 1968.

SURDON G., *Institutions et coutumes des Berbères du Maghreb,* Tanger, Editions Internationales, 1938.

TILLION Germaine, *L'Afrique bascule vers l'avenir,* Paris, Minuit, 1961. *Le harem et les cousins,* Paris, Seuil, 1966.

TUZET Hélène, *Le Cosmos et l'imagination,* Paris, Corti, 1965.

VALENSI Lucette, *Le Maghreb avant la prise d'Alger,* Paris, Flammarion, 1969,

WESTERMARCK E., *Les cérémonies du mariage au Maroc,* Paris, 1921. *Survivances païennes de la civilisation mahométane,* Paris, 1935.

ZIEGLER Jean, *Sociologie de la Nouvelle Afrique,* Paris, Gallimard, 1964.

TABLE DES MATIERES



Achevé d'imprimer sur les presses de l'Imprimerie Afrique Orient
159, Bis Bd. Yacoub El Mansour - Casablanca - Tél. : 25-98-13/25-95-04

On n'exagérerait aucunement en soutenant que c'est à travers la représentation du monde, dans ses diverses composantes spatiales, qu'on a le plus de chance de connaître et de pénétrer certains aspects fondamentaux de la mentalité des hommes qui en sont les garants. Or, si l'ethnographie coloniale, au Maroc, s'est essoufflée à juger hâtivement certaines représentations populaires, elle n'a pas réussi à les pénétrer en sympathie, c'est-à-dire finalement, en profondeur, afin de nous en livrer la source et les contenus plus ou moins oblitérés par l'évolution historique.

C'est ce que le présent ouvrage tente de faire en privilégiant la dimension spatiale dans les représentations marocaines populaires afin de mieux cerner certains aspects révélateurs d'une mentalité plus jugée distraitement que connue en profondeur.



159 bis, Bd. Yacoub El Mansour
CASABLANCA
25.95.04
25.98.13